

مفهوم الروح

== حنا ==

ما ك م شيل

وكتور

ظريف حسين

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ ش عبد الخالق ثروت - القاهرة

١٩٩٧

مفهوم الروح

من

ما

وكتور

ظريف

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

١٩٩٧

قافر للطباعة

الزقازيق - المنتزة ٣٣٨١٦٣

مؤلفات ماكس شيلر المعتمدة في هذا البحث

والرمز المستخدم لكل منها

- 1-Max Scheler (1874 –1928) , Centenuil Essays,
Edited by Manfered S.Frings, Martinus Nijhof /
the Hague / 1944

وهو مجلد يحتوى على المؤلفات والدراسات التالية :

- Arthur R. Luther, The Articulated unity of Being in scheler's phenomenology Basic drive and spirit . (AU)
- Roger L'funk, Thought, Values, and action . (TVA)
- Parvis Emad, person, death and world . (PDW)
- Max Scheler, Metaphysics and Art, translated by Manfred S.Frings. (MA)
- Max Scheler, The meaning of suffering, Trans . by Daniel Liderbach, S . J
- وهو مترجم إلى الفرنسية كالتالى :
- Le sence de la souffrance, Trad . franc, . par Pierre klossowski, Fernand Aubier, paris . (SS)
- وملحق بالترجمة الفرنسية ، هذه الدراسة بعنوان :
- Repentir et renaissance . (RR)

II- Formalism in Ethics and nonformal Ethics of Values, Trans By Manfred S.Frings and Roger L'Funk, North Western university press , Evanston 1973 .(FE)

III- LA pudeur, Trad . Franc, Par M.Dupuy, Aubier, paris .(p)

IV- LA Situation de L'Homme dans Le Mond, Trad . Franc, Par M.Dupuy, Aubier, Paris, 1951 .(SH)

V- Le phénomène du Tragique (PT)

وهو يشكل الجزء الثاني من مجلد جزؤه الأول :

. Mort etsurvie , Trad franc, et preface par M.Dupuy, Aubier, Paris (MS)

VI- Les formes du savoir et la culture, Trad . frans, par L.Lavelle Et R.LE senni, Aubier, Editions Montaigne, paris, 1955 (FS)

وهو يشكل الجزء الأخير من مجلد جزؤه الأول :

- L'Homme et L'Histoire. (HH)

VII- L'Homme de Ressentiment Librairie Gallimard
(HIR) ويرمز إليه بـ

VIII- Nature et formes de la sympathie, Trad . franc, par M.Le feBVre, payot, paris, 1928. (NF)

IX- Problemes de sociologie de la connaissance, Trad
. Franç par SyIVie Mesure, presses Universitaires
de franc, paris, 1993 . (PS)

X- Selected philosophical Essays Trans. By David
R.Lachterman, Northwestern university press,
Evanston, 1973 .

وهذه المقالات منها :

- phenomonology and the theory of cognition . (PC)
- Idealism and Realism .(IR)
- Ordo Amoris (OA)

فهرست الموضوعات

ص	شيلر : بطاقة فلسفية :
٩	مقدمة:
١٨	الفصل الأول : شيلر : الموقف الفلسفي والاستجابة
	أ- بين الموقف العام والموقف الخاص للفيلسوف : شروط التجربة الفلسفية .
	ب- وضع المشكلة . ج- مشكلة المفاهيم والمنهج .
	د- طبيعة المنهج وخصائصه .
	هـ- طبيعة التجربة الفينومولوجية ومعنى الظهور .
٦٩	الفصل الثاني :- تطبيق المنهج .
	أ- نقد الأفق التاريخي للإنسان (الروح)
	١- النمط الأول : الإنسان من السقوط إلى الخلاص (الثيولوجيا اليهودية المسيحية) .
	٢- النمط الثاني : الإنسان العاقل .
	٣- النمط الثالث : الإنسان الصانع .
	٤- النمط الرابع : الإنسان الديونيزي .
	٥- النمط الخامس : الإنسان الأعلى (السوبرمان)
	ب- فينومولوجيا الواقع .

١٢٢

الفصل الثالث : فينومولوجيا الروح .

أ- ماهية الروح

ب- مقولات وأفعال الروح

ج- الروح في مقابل النفس .

د- الروح في مقابل الحياة .

١٦٩ الفصل الرابع : الروح كواقعية غنية (فينومولوجيا الشخص)

تمهيد :-

أ- الروح في مقابل الجسم (وحدة الحياة) .

ب- ما هو الشخص ؟ نحو مفهوم جديد .

ج- العالم الفينومولوجي بوصفه عالماً شخصياً .

د- الله كشخص الأشخاص :

٢٣٢

الفصل الخامس : ميتافيزيقا الروح .

أ- مصادر السؤال الميتافيزيقي .

١- الإندهاش . ٢- الدين . ٣- التناهي .

ب- وحدة الوجود الفينومولوجية .

٢٩٩

الأشكال التوضيحية .

٢٩٩

لنتائج البحث :

٣٠٨

الهوامش :

شيلر : بطاقة فلسفية :

- ١- ولد ماكس شيلر في ألمانيا في ١٨٧٤ .
- ٢- درس في جامعة Iena حيث كانت تعاليم رودف أيكن Rucken وأوتو ليتمان Otto liebmann تشكل رد فعل ضد الزعتين الوضعية " والطبيعية " .
- ٣- وفي رسالته : " المنهج الترنسندنتالي والمنهج السيكلوجي (١٩٠٠) أشار إلى ضعف الترنسندنتالية الكانطية والسيكلوجية، على السواء .
- ٤- وفي نفس العام تعرف على " الفلسفة الفينومولوجية " لهوسيرل من خلال كتاب الأخير : "بحوث منطقية " الذي ترك تأثيراً عظيماً على تطوره الفلسفي فيما بعد :
- ٥- وبعد عدة سنوات قضاها شيلر في " بينا " شغل وظيفة أستاذ مساعد في جامعة ميونخ Munich حيث إتصل بمجموعة من الفينومولوجيين ليبدؤا في قطف ثمار عمل هوسيرل .
- ٦- وسرعان ما أصبح شيلر أستاذاً للمنهج الجديد وأحدث طفرة هائلة في الفينومولوجيا وهذا ما سيشهد به البحث الحالي .
- ٧- أما شهرته كفينومولوجي فقد عظمت بصذور كتابه "طبيعة وأشكال التعاطف " ١٩١٣ ، وكتابه " الصورية في الأخلاق

والأخلاق المادية للقيم (١٩١٣ ، ١٩١٦)، وايضاً من خلال أبحاثه القصيرة ومقالاته بين سنة ١٩١٢ و ١٩١٤ والتي جمعت في مجلدات سنة ١٩١٥ وأعيد طبعها سنة ١٩١٩ تحت عنوان "إنقلاب القيم"
٨- شهدت المقالات المتأخرة إهتماماً بالمشكلات السياسية والاجتماعية تحت تأثير الأحداث وهذا يتجلى من منشوراته "عبقريّة الحرب والحرب الألمانية (١٩١٥) ، و"الحرب وإعادة البناء" (١٩١٦). وفي هذه الأعمال نجد نفاداً عميقاً للتحليل الفلسفي ومصاحباً "لمقتضيات الساعة".

٩- وفي سنة ١٩١٩ حصل شيلر على لقب أستاذ في جامعة كولونيا Cologne .

١٠- وفي سنة ١٩٢١ كرس كتابه "الأبدى في الإنسان" (١٩١٢) لموضوعات فلسفة الدين .

١١- أما أفكاره عن السوسولوجيا وحياء الروح فلقد عبر عنها في مجموعة دراسات بعنوان "السوسولوجيا وعلم تصورات العالم (سنوات ١٩٢٣ وما بعدها، ثم بطريقة نسقية أكثر من ذي قبل في "أشكال المعرفة والمجتمع" (١٩٢٦) الذي يشير الجزء الثاني منه المعنون "المعرفة والعمل" ، ويلمح، إلى الميتافيزيقا التي شرع شيلر

في تأسيسها ولم يمهله القدر لإكمالها ، فضلاً عن نظرية المعرفة التي أسسها إذ ذاك .

١٢- وعلى أثر مقاطعته الكنيسة الرومانية غادر كولونيا وإستقر في فرانكفورت وشغل كرسي السوسبيولوجيا الذي أنشئ خصيصاً له

١٣- وفي نهاية إبريل ١٩٢٨ بدأ في تحرير مقدمة كتابه الأهم " مكانة الإنسان في الكون " الذي كان آخر عمل يعده للطباعة .

١٤- وأخيراً، في ١٩ مايو من نفس العام ١٩٢٨ باغته نوبة قلبية ليقتضى نخبه .

١٥- لم تتل الدراسات الشيلرية الإهتمام الخلق لها في البلدان الأنجلو ساكسونية مثلما نال في البلدان الفرانكوفونية، وقد يكون ذلك مردوداً إلى أسباب سياسية خاصة - أما في البلدان العربية فلم يحظ شيلر إلا بالنذر اليسير من الإشارات التاريخية الإجمالية .

مقدمة

إن ما يعرفه الإنسان ، وما يمكن أن يعرفه لابد من أن يكون
 منتمياً إلى هذه الثلاثة: " الإنسان " و " العالم " و " الله " ؛ ذلك أن كل
 الأفعال المعرفية ، بالإضافة إلى الأفعال بما هي كذلك تقصد
 "موضوعات" في داخل هذه الثلاثة؛ إذ هي تشكل مدى كل
 الموضوعات الواقعية والممكنة للتجربة ، على حد تعبير كانط . وهذه
 الثلاثة متضايفات تبادلياً لكل واحد منها. فهي توجد كذلك في
 الأفق الكلي للعالم كأساس واحد لكل تجربة ممكنة أو فعلية ، فضلاً
 عن وجودها كذلك ، أيضاً ، في الوعي كوحدة لكل الأفعال المعرفية
 والقيمة على السواء . وهي ، بما هي كذلك، تحيل تبادلياً الواحد
 إلى الآخرين ، فالوعي كالعالم ذو طابع احوالي معرفياً وواقعياً وقيماً
 في داخل البناء الطبقي اللاتجانسي للاختلاف والتنوع الظاهري
 للماهية الواحدة التي تشكل كليها معاً . وأولاً ، وقبل كل شيء، لابد
 من الإقرار أولاً ، بأن التقبل الوعيوى للعالم كوحدة لكل موضوعات
 التجربة، واقعية وممكنة، هي مسألة افتراضية فضلاً عن الواقع
 التجريبي العيني المحرب لهذا التقبل والتوافق معاً، وهذا الافتراض هو
 الذي يؤسس الطابع الاحالي للوعي بما هو كذلك .

وطبقاً لقوانين التبادل والتوافق فإن الاحتمالات الناتجة عن العلاقة الإحالية التضائية بين هذه الثلاثة في الوعي (على الأقل) - فضلاً عما هي كذلك في الواقع، بين "الإنسان" و "العالم" على الأقل - تنحصر في التالي .

١- الله :-

أ- الله × الله = (الحدس الإلهي الخالق) (كانط) ورؤية الديمومة

(برجسون) ، و(العلم الإلهي PRESCIENCE)

ب- الله × الإنسان = (التصوف والغنوصية)

ج- الله × العالم = (الطبيعة الطابعة عند سينوزا وشيلر ، مثلاً) .

٢- العالم :-

أ- العالم (الطبيعة) × العالم = (الفيزياء + الكيمياء +

البيولوجيا ، كعلوم أساسية)

ب- العالم × الإنسان (كميكروكوزم) = (الثقافة + الفن +

العلم - كفاعلية + الأدب) .

ج- العالم × الله = (الطبيعة المطبوعة ، مثلاً عند سينوزا) .

٣- الإنسان :

أ- الإنسان × الإنسان = (الإستبطان) + اللغة (وإلى حد ما ،

علم الاجتماع) .

ب- الإنسان × الطبيعة = (الفيسيولوجيا + الوراثة + الايكولوجيا +
 + الإجتماع + الجغرافيا + التاريخ + علم النفس) بالمعنى الذى به
 انفصل عن الفلسفة والإستبطان) + مشتقات هذه العلوم
 جميعاً كعلوم تسمى اليوم علوماً إنسانية أو إجتماعية أو
 ثقافية ، وتفاعلاتها معاً) .

ج- الإنسان × الله = (المثالية المطلقة = هيكل ، مثلاً) .

والناظر إلى هذه الإحتمالات جميعاً يتأكد من إستفادها كافة
 الفاعليات المعرفية والتي يملكها الإنسان عن ذاته وعن العالم والله ،
 حتى الآن . كما يلاحظ أن هذه العلوم منظورية بمعنى أن ليس هناك
 من افق مطلق وثابت يمكن النظر فيه إلى المسائل التى تنتمى إلى كل
 هذه الثلاثة كآفاق كليته للتجربة الإستمولوجية للوعى بشكل علم .
 وهذا يضيف على معرفة هذه الثلاثة طابعاً نسبياً مطابقاً للطابع
 العلاقى بينها جميعاً ، وهذا من شأنه إشاعة طابع نسي على طبائع
 هذه الثلاثة ، أيضاً ، وبالتالي فإن الوصول إلى الماهيات الأساسية لهذه
 الثلاثة محفوف بمخاطر الإحتمالية والشككية من كل جانب . وحتى
 ندرك المراد من هذه المعالجة حق الإدراك ، لا يجب الخلط بين ما
 نعرفه وما نظن أننا نعرفه ، بين الظاهر
 والماهية . وغنى عن الشك أن ظواهر العالم تخضع الآن طبقاً لنظاميتها

واطرادها ... لقوانين عامة ، وخاصة أقل في نسبيتها من الظواهر الإنسانية ، وهذه المشكلة الراهنة والتي تحيط بما يسمى " بالعلوم الإنسانية " التي تعالج الظواهر الإنسانية أو هي العلوم التي يتضمنها الإحتمال الذي يجعل الإنسان موضوعاً للإنسان وحتى ذلك الذى يجعل الإنسان موضوعاً لعلوم الطبيعة .

فالأخيرة لا تستنفد ماهية الظاهرة الإنسانية لأنها تحيلها إلى مجرد موضوعات تنتمى إلى أفق العالم ، أى ، موضوعها " ، وبذلك تخرجها عن خصوصيتها وتفردا أو لا تعالجها في تواجدها مع طبيعة الظاهرة ذاتها، أى بالإحالة إلى غيرها . والأولى لا تنتج سوى معرفة إستبطانية لا تنفذ هي الأخرى من مجال الظواهر النفسية والأفعال الباطنة إلى ما يشكل هذه الظواهر ويدفع هذه الأفعال ، بداعة ، أعنى الماهية الأساسية للإنسان .

ومعنى ذلك أن إحالة الإنسان إلى ذاته مخاطرة لا تقل عن إحالة الإنسان إلى العالم؛ فهما لا تقربان الإنسان إلا بصفة تقريبية لا مكافئة معا . وبالتالي فهي لا ترقى إلى المعالجة الحاسمة لحل مشكلات العلوم الإنسانية، فضلاً عن عدم قدرتها على وضع الإنسان " الوضع " الحقيق به في العالم أو بالنسبة لكل من العالم والله ، على الأدق ،

وعدم القدرة على التحديد الحاسم ، " لمكانة الإنسان " في الكون / وبالتالي عدم القدرة على تقييم الوجود الإنسان في الكون ، يعنى أهميته ومدى قدرته على جعل الأخير موضوعاً معرفياً له ، وبالتالي ، نطاقاً أو مجالاً لفعله Praxis وممارساته وبالتالي تغييره إن أمكن .
وهي مسألة تمس بصورة مباشرة " مصير الإنسان " بصفة خاصة ، في حين لا يدرك أهمية ومغزى هذا "المصير " إلاه .

لهذا نجد أن الإنسان يتراوح بين الإلتواء إلى العالم والإلتواء إلى الله . فهو إما فيزيقي أو ميتافيزيقي ، أو كلاهما معاً (كما عند كانط ، إذ هو حر " لأنه كنفس ، ينتمى إلى "الشيء في ذاته" الذى يند عن شروط الزمان والمكان والعلية ، وهو "غير حر" لأنه ، كجسم ، ينتمى فيزيقيا إلى العالم) أو هو منقسم على ذاته وينتمى ، كما قال كانط ، إلى عالمين ، فتارة هو جسم ونفس (حيث النفس جوهر إلهي يحل فيه كجسد ، كما في القصيدة العينية لابن سينا .

هبط إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزز وتنع
وتابعه في ذلك فلاسفة ميتافيزيقيون أشهرهم " ديكارت " ، وتارة هو "جسم وروح" ، وتارة ثالثة : هو جسم ، فحسب (وهذا يرد المظهر السيكلوجي ، بالكلية ، إلى الجانب الفيزيقي (الجسمي) أو البيولوجي ، كوظيفة عليا لهذا الأخير .) ويظهر هذا عند الأطباء

والفيسيولوجيين والتطوريين الذين يجعلون الإنسان مجرد حلقة في سلسلة الأنواع الحية ، وهو نوع غير ثابت (بلغة أفلاطون) بل يمكن تحويله بلغة لامارك ودارون ، وكابانيس ، إلى نوع اسمى تطورياً ، وحديثاً ، بالإستنساخ بالهندسة الوراثية .

والقاتلون بالثأنية لا يجعلون جانبي الإنسان متكافئين إنطولوجياً وإكسيولوجياً بل دائماً ما يسودون جانباً على الآخر : فإما أن يكون الإنسان (الجسم) مريضاً بالروح أو تكون الروح مريضة بالإنسان (الجسم) أو لا هذا ولا ذاك ، بل هو مجرد دودة تأكل من خشاش الأرض (كما عند سارتر) وترنو إلى تأليه ذاتها مع عدم أهليتها لذلك ! فمشكلة الإنسان ، إذن ، هو أنه لا يدري ، بالطبع ، من هو ، وماهى طبيعته الأساسية ، أى ما هى ماهيته التى تميزه من غيره من الكائنات الأرضية والسماوية ، وهو بذلك يشك فى كونه ذا غاية محددة فى العالم أو هو مجرد " طفيل " على الكائنات الأخرى الأكثر ماهوية وأساسية فى وجودها منه .

وهو لهذا لا يكف عن إثارة التساؤلات التى تتعلق دائماً بماهيته ومكانته ، وبالتالي فى الكون . وهذه التساؤلات تقض مضجعه طوال التاريخ الفلسفى ككل ، وهى مسائل قديمة قدم الإنسان ، وهو لا يملك إلا أن ينظر إلى الوراء ليرى آثار خطاه ليتعقب مسيرته ويرى

ذاته على مرآة الماضي عله يصل إلى ملامح ماهيته، إذ هو ساقط تارة وناهض تارات أخرى : إنه الوعي التاريخي بالذات يتسقط فيه الإنسان صورته ليتعرف على ذاته من أفعاله وصراعاته مع الأغيار. فإذا هو العالم مرة وهو الله مرة أخرى، وقد يجمع بينهما في "وحدة وجود" صارمة. وقد يتمرد على ذاته ناكصاً " متهزئاً ليعيد ترسم صورته مرة أخرى ويتساءل مرة أخرى. عن مغزى ما رسمه وهل هو هو ماهيته ؟

وهذه محاولة شيلر لتعقب " ماهية الإنسان " " كروح " بالإحالة إلى البعدين الآخرين : العالم والله . وهى محاولة رغم أنها لا تخرج في المستوى العام عن الاحتمالات الفرعية للتفاعل الثلاثي الذى خططناه سابقا، إلا إنها بما أنها تجربة فلسفية فريدة، تشكل ماهية فريدة في تفاصيلها وجوانبها ، رغم أنها ذات أصل بدا تقليدياً بما فيه الكفاية ، و ماهية الإنسان ومكانته في الكون = الإنسان روح لا جسد ، بل وجسد ! عند شيلر . والروح تتراوح بين كونها إنسانية وكونها إلهية : خلط بين الوسيلة والغاية دائماً عند الإنسان، بين العلل الفاعلة والعلل الغائية ، مشكلة المشكلات في الإطار الميتافيزيقي للإنسان . ستبدو شائكة . وفي نفس الوقت ستبدو وبأصالة وتأسيس فلسفى غاية في الإبداع . ومن هنا كانت أهميتها وأهمية

السعى إلى إستكشاف كنهها ومعالجتها والوقوف على تفاصيلها
للوقوف على رؤية شيلر الفينومولوجية لها .

إنها مشكلة الإنسان في كل عصر : من أنا ، وما هي
مكانتي بين أقران من أعضاء العالم الآخرين ، وما هي غايتي
ومصيرى ؟ أنها مشكلات قديمة وحية وخالدة ، ميثافيزيقية
الأساس ، فينومولوجية المظهر .

هذا هو البعد الأساسي للمشكلة من منظور الفلسفة وفلسفة
العلم على السواء ولكن يجب التأكيد على أن المشكلة لا تصادف
جزافاً ، بل في سياق تاريخي ينتمي إلى الفيلسوف ، وبالتالي فحبل
المشكلة لا يتأتى كذلك ، جزافاً ، بل في نفس السياق الذي يفرض
ذاته على الفيلسوف بحيث يجعله يتفاعل مع عناصر المشكلة فيحددها
، بصورة فريدة ، تمهيداً للسعى إلى إستشراف الحلول لها . وكذلك
فهو لا يقرر الحلول تقريراً بل هو عملية أو سيروية فلسفية تبدأ
بتحديد مشكلة البحث من المنظور الملائم ، وبمنهج ملائم ، أيضاً ،
لمحاولة الوصول إلى إيضاح لها وتبديد الغموض الذي يلابسها حتى
تتضح رؤيته بدهاة تتطلبها الفلسفة كمعيار للصديق . وكون
التفلسف أو عملية التفلسف " عملية أو سيروية " يعني أن ما يبقى

منها هو " الموقف الفلسفى للفليسوف حتى إن لم يوفق فى إيجاد حل مناسب للمشكلة موضوع البحث . وليس هناك من حلول قاطعة بقدر ما هنالك من مواقف رائعة تجاه المشكلات : قس على ذلك : "نقدية كانط" "وسخرية سقراط وتوليده" وفينومولوجية هوسيرل "وجودية هيدجر" والآن : "إيمان" شيلر .

الفصل الأول

شيلر : الموقف الفلسفي والإستجابة

- أ- بين الموقف العام والموقف الخاص للفيلسوف :
شروط التجربة الفلسفية .
- ب- وضع المشكلة .
- ج- مشكلة المفاهيم والمنهج .
- د- طبيعة المنهج وخصوصيته .
- هـ- طبيعة التجربة الفينومولوجيا ومعنى الظهور .

الفصل الأول

شيلر : الموقف الفلسفى والإستجابة

أ- بين الموقف العام والخاص للفيلسوف: شروط التجربة الفلسفية
يمكن، أولاً ، التأكيد على أن ما يضيف القيمة والمغزى ما هما
على أى مذهب أو نظرية فلسفية أكانت أم تنتمى إلى أى من
فاعليات العقل الآخري نظرية أم عملية ، هى محددات ثلاث :

أولاً : الأفق العام: وهو المنظور الزمانى أو الموقف العام
الخارجى المعاصر لهذه الفاعلية أيا كان شكلها الفاعل ، إذ يمتد هذا
الأفق ليشمل كافة الفاعليات الدافعة لعصر معين ، فى تفاعلاتها
واستجاباتها المتباينة ، وهو يعبر ، فى مجمله ، عن المستوى الأقصى
الذى بلغته الثقافة أو الحضارة الإنسانية عامة ، تفاعلاً بشكل المحصلة
النهائية للتراث الإنسانى الذى هو الدعامة الرئيسية لإمكانية الوجود
الإنسانى فى العالم، ويحقق ، نسبياً، إلى أى مدى كانت الإستجابة
لمطالب الإنسانية عامة ، كما يبين الوسائل التى ساهمت فى تحقيق ذاك
المدى من الإستجابة . وهذا الأفق إنما يشكل المنظور التاريخى العام
للحضارة يعد هو المرآة التى تنعكس عليها الصورة الحضارية العامة
للإنسانية فى عصر معين، وبالتالي، الموقف الذى يقفه الإنسان من
العالم ومن ذاته هو .

ثانياً : الأفق الخاص، أو قل : الأفق المكاني أو الوقفة .
 ونعني "بالمكان" ، هنا، الرتبة في درجات الواقعية الحضارية لثقافة معينة طبقاً للمؤشر العام للحضارة الإنسانية الذي يحدد الأفق العام السابق أقصى مدى هو له، أو هو يشكل النقطة التي تحدد موقف حضارة ما من المخطط العام للحضارة العالمية، من حيث المبدأ .
 وهذه النقطة الأخيرة ترتبط بمدى الإستجابة، أولاً، للحضارات أو الثقافات الأخرى، وهذا البعد الخارجى لهذه الحضارة أو الثقافة الخاصة ، كما تربط ، ثانياً، بمدى الإستجابة لكل دواعى التحدى الناشئة من صميم هذه الحضارة أو الثقافة ذاتها ، وهذا هو البعد الداخلى . وتتوقف هاتان الإستجابتان على مدى التوافق النوعى بين الثقافات الخاصة والموقف الثقافى (الحضارى) العام ، كما تتوقفان ، أيضاً ، على نوعية مثل هذا التحدى ، والعناصر المشكلة له ، والسنى تفرض نوعاً معيناً من الإستجابة تفترض تعقيداً معيناً تفرضه الاختيارات التى تبرزها الإستجابة العامة ، بل والإمكانات الكلية التى تسمح بها المنجزات الحضارية أو الثقافية من الأفق الخارجى .

ثالثاً : "الوسط" ، ونعني به ، هنا ، افسجابة الخاصة للمطالب والى بطريقها تجد الحلول طريقها إلى المشكلات المطروحة والى تشكل، هنا، معنى التحدى ، وتتوقف الإستجابة من جانب

المستجيب — وهو في حالته، الفيلسوف — على عوامل كامنة في الموقف الفلسفي العام ، والخاص على السواء . فإذا كان العصر هو الذي يلقي بالمشكلات ؛ إذ ليست هناك مشكلات إلا كانت مشكلات تفترض في صميمها بل تقترح الحلول كإمكانيات ، والمشكلات ذات طابع ثقافي هو ما تنتمي هي إليه ، وتتوقف حلولها أيضاً ، عليه ، كما تتوقف هذه الإستجابة أيضاً على مدى الإستجابة بين الوعاء والمحتوى الثقافي في الفيلسوف ذاته ، إذ يشكل هذا المدى تشكل العالم والذات أو تقومهما في وعي الفيلسوف ، وبالتالي فإذا قدر له الوقوف على مستوى الأفق الخارجي للحضارة أو الأفق العام ، كان أيضاً على مستوى الأفق الخاص لثقافته الذي هو مفوض عنها ، وكان إختباره صحيحاً فتوقعه إذن ، كذلك ، وبنفس النسبة ؛ لأنه إذ ذاك يدرك ؛ وبحق ، نسبة هاتين الثقافتين معاً ، ونسبته هو منهما في آن .

ومع ذلك فالمسألة ليست يسيرة في حالة الفلسفة ، ذلك أن المشكلات ذات الطابع الفلسفي تمتاز على غيرها بهذه الخصائص :-
 أ- لا محدودية الأفق . ب- الإلحاحية . ج- الكلية .
 وتمثل "لا محدودية" الأفق ، أولاً ، في كونها ليست واقعة في المجال المنظور ، ومن هنا ، فهي لا تبدى إلا بصيصاً في أفضل

الأحوال أو شواشاً في غالبها ، وهذا البصيص وذاك الشواش سواء بسواء ، ليس بمقدورهما جعلنا نقدر التقدير الصحيح المسافة التي تفصلنا عن الموضوع ، كما لا يمكننا من تقدير حجمه الطبيعي ، ومن ثم كانت المسافة والحجم مسألتين تقديريتين جزأفاً وذاتى قيمة نسبية نضفى عليهما ، تعسفياً ومن باب العلمية والموضوعية — وقس على ذلك كل خصائص وماهيات الأشياء ، وغير ذلك في مجال الميتافيزيقا ، خاصة — المطلقية والثبات والكلية ، وكلها ليست لهما .

وأما "الإلحاحية" ، ثانياً ، فتعنى أن هذه المشكلات — وهى مشكلات الميتافيزيقا خاصة ، والقيم ، عامة — من صميم الوجود الإنسانى ، والتي لا يتوقف هذا الأخير عن الزج بها وطرحها ، فوجوده بها ولا يخرج عنها . وهذا الوجود ولواحقه هو مضمونها وجوهرها ، أى أن هذه المشكلات هى من النوع المحايث وهى مظهر هذا الوجود الذى لا يكف عنها ولا تكف هى عنه، وتشكل فى ذات الوقت معناه ومغزاه ، لدرجة معها أصبح الوجود ذاته والإنسان خاصة مشكلة، بل مشكلات تولد عندما يأتى السؤال عن ماهيته : أهو "روح" أم جسد — ، فى إطار عام بين فلسفة المسادة وفلسفة الروح — ، وعلاقتها معاً، وعن حريته ، ومصيره ،... إلخ وهى كلها وكما هو جلى ، مشكلات من النوع التراجيدى؛ لأنها عن الإنسان

ومن أجله ، في آن . ويعني هذا أنه لا يمكن تأجيلها أو الإستعاضة عنها أو تلفيق الحلول لها ، لأن مثل هذه الحلول هي التي ستشكل الوجود والإتجاه الوجودي بعد التشكيل ، وبالتالي : هل للوجود أن يختار نفسه ١٩ .

وأما الخاصية الأخيرة ، والتي تميز المشكلات الفلسفية وهي "الكلية" ، فتعني أنه بما أن هذه المشكلات تتصف "بالإلحاحية" ، كما ذكرنا سابقاً ، أى تثبت من داخل الماهية الكلية للوجود عامة والإنسان خاصة ، فإنها ، بذلك ، "كلية" ، أعني ليست ذات طابع جزئي قاصر على قطاع جزئي أو عدة قطاعات مفردة من الوجود ، هذا برغم أنها ذات طابع خاص من حيث كونها إنسانية ؛ وبذلك فهي تجابه الكافة ، وإن لم يقدروا جميعاً على صياغتها الصياغة الصحيحة ، فضلاً عن إقتراح الحلول لها ، إنها هي ، في البداية والنهاية ، تشكل صميم أعماقهم وحيواتهم التي يعيشونها ، والقيم التي ينتمون إليها ، واقعياً ، وينحون نحوها إمكاناً .

من ذلك ، وطبقاً لهذه الخصائص ، كان أجدر التكريس للإستجابة لها ، ولكن ما يرى في كل عصر ، نفر ممن يبدون في أنفسهم القدرة والإقدام والشجاعة لإقتحامها من كل باب ، وكان

الفتح قريب والقلعة تطل ١ ، وينسى هذا النفر ، أو يجهل ، أن المشكلة عضال ، وأن المحاولات الفردية للتسلل عبر الحدود لن تسترف المشكلة قواها ، فإذا هي لا تزيد إلا مرة وأيداً على أيدي ، وذلك بإضافة مشكلات لم تكن فيها من قبل ؛ إما من جراء سوء الفهم أو حتى عدم القدرة على صياغة الأسئلة بحيث تقبل الإجابة أو تكييفها بحثياً بحيث يمكن إستشراف حلول لها في المستقبل ، ومع ذلك يضاف على هذه المحاولات هالات من الوهم فتوسم بفلتات الأبطال ، وذلك بجعلها مطلقة تستطيع تعويض نقص الحشود والجنود من كل جانب ١ والمشكلة ، بدلاً من هذا الوهم ، تحتاج إلى تكريس الجهود ؛ ولا يظن من يعزف منفرداً Solo أنه بذلك يؤدي أداء الأوركسترا ، وأنه ليس كل من يعزف يصبح عزفه مؤثراً .

فالفلسفة ، طبقاً لذلك تأخذ طابع المهمات الخاصة ، وهذه هي مشكلتها . وأية مشكلة ذات جانبين : طبيعتها وحلها ، وهذا الأخير لا يكون إلا منهج ، بل هو هذا المنهج ، كما أن المنهج لابد من أن يكون من طبيعة المشكلة ، والمشكلة الفلسفية ، وكما رأيناها ، بخصائصها الثلاث ، ذات طابع خاص ، إذن فالمنهج هو ، أيضاً ، لابد من أن يختص بهذه الثلاث ؛ إذن فنحن ندور في حلقة مفرغة ؛ فهل نقنع بما يصلنا من بصيص وشواش الموضوع ١؟ وبالتالي نرضى

نسبية معارفنا ووجودنا وقيمنا ، ؟ أم نمضى فى سبيل ذلك أى مضى
، فقد تكون الحقيقة هى ذاتها هى هذا المضى ، كما قال بعضهم ، ؟
شرف أولى من عار الإحجام .

ومهما يكون من أمر ، فإن هذا الإيضاح لموقف الفيلسوف ،
بصفة عامة، قد يكون بإمكانه إلقاء مزيد من الأضواء على هذه
المهمة التى يضطلع بها من خلال السياق الكلى لجزئيات وتيارات
الثقافة العامة والخاصة، من خلال جدلية بين الكلى والجزئى والفردى
فى آليات المعرفة عامة ، والفلسفة خاصة ، أو قل : من خلال إطار
العمل المرجعى الذى ينبثق عمله الخاص من خلاله أصيلاً غير أتر ولا
ذئيم ! هذا حين لا يتعمل الفيلسوف المشكلة تعاملاً، وبالتالى لا
يتعمل حلها بحل ليس لها. ومحاولة ماكس شيلر صياغة مفهوم عن
الروح، هنا، سوف تخضع لاختبار يتخذ موثوقيته من هذا الإطار
النظرى الذى صيغ، حتى الآن ، مفهوماً ومنهجياً ومدى نجاحه فى
هذا سوف يخضع، إذن، لمتطلبات هذا الإطار .

ب- وضع المشكلة

إن مفهوم الروح الذى نحن بصدد تحديده الآن ، عند شيلر لم هو
مشكلة من أعقد مشكلات الميتافيزيقا على الإطلاق ، ويمكن القول
توسعاً إنه هو المحور الأصلى الذى دارت عليه كل المذاهب الفلسفية

منذ نشأة الفلسفة الإغريقية وحتى الآن ، كما يمكن التأكيد أيضاً على أن كل مذهب فلسفي يجد أهم ضروراته بل ومبررات وجوده ، أساساً، إنطلاقاً من أهمية تحديد موقفه بين مؤيد ومعارض لمفاهيم معينة صيغت خصيصاً بصدد الروح. وهي مسألة ليست هينة إذا ما علمنا أنها تشكل هوية الثقافة أو الحضارة التي تشكل هي ذاتها وجود الناس وحيواتهم في كل الحقب التاريخية وتمسك في قلبها قوى التحرك بإتجاه التاريخ أو بإتجاه الخارج .

"فالروح" إن لم تكن مبدأ للحياة والوجود ، كما عند بعض الفلاسفة والمتدينين ، فإنها قد تهبط درجات لتصبح مظهراً لهذه الحياة، وذاك الوجود، يتجلى بذاته في كل صور الثقافة خاصة . وهي في كل الأحوال مشكلة عضال ؛ وذلك أنها هي الإنسان ذاته أعني ماهيته ، فإما أن يكون الإنسان خارج الطبيعة إذا كان مبدؤه هو "الروح" ، وبالتالي يكون هو القيم عليها وجودياً وإستمولوجياً وقيماً ، أو عكس ذلك يصبح بعضاً من الهوام، كما هو مصاغ وشائع في الثقافة "الطبيعية" وبالتالي ينتج عن ذلك مفهوم "طبيعي" ، أيضاً، عن الروح والإنسان : فهناك إذن حركتان من جانب التاريخ الثقافي للإنسان : حركة صاعدة تصعد الإنسان إلى مرتبة القوام على العالم ، إذ هو روح لاجسد ، في ماهيته ، وأخرى هابطة تجعل

منه نوعاً من أنواع الحيوانات لا يختلف عنها إلا في درجة تعقيدها الفيسيولوجي، وكفى . وهناك بين هاتين الثقافتين درجات متفاوتة في تأكيدها على هذا الجانب أو ذاك ، بل ومتفاوتة أيضاً في طريقة صياغتها للمفاهيم التي تتعلق بهذه المسألة ، ومن هنا تختلف المذاهب الفلسفية والإنساق العلمية في المنهج ، وإن كانت تؤدي جميعاً إما إلى مفهوم أو إلى ضده .

وبما أن المشكلة على هذا النحو من الأهمية إلى حد القول إنها تشكل النسيج الكلي لحضارات العالم ، فقد أراد شيلر من جانبه أن يعيد النظر فيما صاغه المنظرون والفلاسفة والعلماء، بل كل من شارك في صياغة مفهوم "الروح" في الأفق الخارجي العام للثقافة وجعل ضرورة إعادة صياغة جديدة لمفهوم للروح وبالتالي الإنسان ومبتايزيقاه أمراً واجباً ليصبح "مفهوم الإنسان ومشكلته" هو قلب الفعل الفلسفي الخاص، على الإطلاق عنده ، لدرجة معها يمكن التأكيد على أنه وقف حياته قاطبة لمحاولة صياغتها الصياغة الحقيقة بها ، ومن ثم تمهيداً لمحاولة حلها ، ومن ذلك جعله مهمة الفلسفة — الفلسفة ذاتها، مجرد "أنثروبولوجيا فلسفية" . (١) كرسها كمسألة أساسية في كتابه "مكانه الإنسان في الكون (١٩٢٨) . وهو قد شرع في تأسيس هذه المهمة (منذ ١٩٢٩) بصورة أعظم ، وهي

تتضمن المسائل الأهم وهي : ما هو الإنسان ؟ وما هي مكانته في الكون ؟ أعني في الوجود ؟ وهذان السؤالان يراهما شيلر أول ما لفت إنتباهه منذ نقطة وعيه الفلسفي ، أكثر من أى شيء آخر . وهو في هذا الكتاب الرئيسى ، بالإضافة إلى بحث قدمه في مؤتمر إبريل (١٩٢٧) ، يكرس لمسألة غاية في الأهمية طبقاً لهذه "الأنثروبولوجيا الفلسفية" ، ألا وهي "خصوصية مكانة الإنسان في الكون أو الوجود" . (٢) .

وتأكيداً لأهمية الإختلاف والتفاعل بين الموقفين العام والخاص من جانب الثقافة ، وإستجابة الفيلسوف ، طبقاً للمخطط للإطار النظرى الذى تم التأكيد عليه في أول هذا الفصل ، نجد أن شيلر لا يفتعل هذه المشكلة إفتعالاً ولا يختارها تعسفياً ، ولا يتعمل فعل الفلسفة تعملاً ، بل ينفعل ويتفاعل مع كل الأبحاث الأنثروبولوجية التى كانت سائدة في ألمانيا آنذاك ، سواء في مجال الفلسفة أو حتى من خارج الدوائر الفلسفية . وفي البيولوجيا ، والطب ، السيكلولوجيا والسوسيولوجيا ، فالمتخصصون في الدوائر السابقة يجتهدون جميعاً لتأسيس تمثّل جديد للبنية الماهوية للإنسان . وهذا ما يثلج صدر شيلر ، أى ذلك الإهتمام بمشكلة الإنسان وماهيته ، ذلك الإهتمام الذى غاب ردحاً طويلاً من الزمن مع سيادة الزعة الوضعية وغلبة

الروح العلمية والتي شيات الإنسان فكان اغترابه الناسي، وأخيراً "موضعتة". ولذلك فإن هذا الإهتمام الجديد ليس باعثاً على رضاء شيلر لأنه إهتمام بالإنسان - فالإنسان دائماً ما كان موضوعاً محورياً في كل المسائل الفلسفية وغيرها، بل تقوم عليه الفلسفة ذاتها - بل لأنه إهتمام "بإنسانية الإنسان" والتي تنوسيت أو تجوهلت في أحيان كثيرة؛ لذلك فمع صحوة الوعي الفلسفي وغيره من خارجيه، أصبحت هذه الإنسانية "إشكالية" أكثر من أى وقت مضى. (٣) ولكن الجديد فيما يتعلق بهذا الوعي اليقظ حديثاً، أن الإنسان يعترف ولأول مرة بأنه الآن أقل إدراكاً، بل وإمتلاكاً لمعرفة ماهيته هو - معرفة دقيقة ذات طابع صارم عما يكونه أو ماذا عساه أن يكون - فلا تأخذه سنة من الراحة إلا لماماً فيشرع في طرح السؤال الأهم، كما يبدو أنه أصبح أكثر جدية وشجاعة حقيقتين؛ فيجرؤ على طرح هذا السؤال عن ماهيته بعبارات أو صيغ غير مسبوقة، ومن دون أن يربطه، بوعي وبلا وعي، وكما هو معتاد - بأى تراث نيولوجي أو فلسفي علمي. وبالتالي فقد أبان عن جرأة في بيان شكل جديد للوعي الذاتي ولحدس جديد، بوجوده الأصيل. (٤).

وإذا كان هذا هو الجانب الإيجابي في مسألة الوعي بالمشكلة لدى الإنسان ذاته، في رأى شيلر، وهي مسألة مشجعة، إلا أن هذه

المشكلة التي تقع عنده في مركز الإهتمام الفلسفي والتي تناولتها أبحاث كثيرة ومن كل جانب ، وبمناهج متباينة وإنطلاقات مختلفة ، لم يكتب لها الحل النهائي حتى الآن . (٥) . ولا يجب أن نقنع بالتقاط المشكلة والدوران حولها أو إساعة فهمها ، بل لا نفتأ نواصل تكريس الجهود لمحاولة حلها . هذا مع التأكيد على أن الوعي بالمشكلة ، على الأصالة ، هو الذي يفتح طرقاً جديدة لإمكانيات ذلك الحل ويشق عباب الوهم الذي كس حاق بها من جراء معالجات تسئ الفهم ، فهم التصورات والمتضايقات وتخطي في إدراك صحيح لعلاقتها في منظومة شبكة العمل التي تؤدي وظائفها من خلالها .

وإساعة الفهم الكلية ، هذه ، لا تترك المشكلة مشكلة بل تجعلها تتعقد مع إرتفاع منسوبها في داخل مؤشرات الأفق الداخلي ، فضلاً عن الإستجابة - والتي لا تعني الوفاء دائماً - لمطالبها من موقف "الوسط" أعنى الفيلسوف ؛ فتطامن الموقف والاستجابة يواكب وقائية المشكلة ؛ فالإنسان ذاته أصبح مشكلة أكثر تعقيداً في العالم المعاصر ، أعنى إشكاليا بالنسبة لذاته . والسمة الإشكالية لإنسان هذا القرن تكمن في التحقق الشخصي العميق لدرجة أن الإنسان بوصفه مسألة قد أصبح موضوعاً لتنوع ثرى للغاية من النظريات .

ولكن هذا التنوع ومن أسف ، مفتقراً ، كلية ، إلى وحدة باطنة أو لمعنى موجه . وكما قال شيلر ، فإنه رغم النظرة اليهودية المسيحية للإنسان والنظرة اليونانية القديمة، والنظرة الأكثر حداثة أى نظرة العلم الطبيعي الحديث ، إلا أنه ما تزال لا توجد وجهة نظر موحدة عن الإنسان . (٦) فلا توجد أية وجهة نظر يمكنها أن تساعد على فهم ذاته أو مكانته في الكون (الوجود) بصورة ذات مغزى ، وإنسانية وشخصية صحيحة . فحيثما يوجد الإنسان توجد معه مصطلحات ومفاهيم مختلفة مشوشة .

وهذا الغياب لوجهة النظر الموحدة ، عن ذاته، هو الذى يستدعى المعنى الشائك والمثير للإلحاحية والقلق لإنسان هذا العصر ، ولقد شهد شيلر الحرب العالمية الأولى ، تلك الحرب التى فهم شيلر منها كونها ورطة للناس كافة في العالم أجمع . ولقد علمنا كيف أن الحرب العالمية الثانية إستمرت بشكل لا يمكن تصديقه في تصوير كيف يمكن أن تكون إمكانية تدمير الإنسان ، بالكلية ، إمكانية عينية ، أى تدمير أنفسنا من دون أن نفهم بأى معنى من نحن ، وما معنى أن نكون وأن نحيا معاً في هذا العالم مع غيرنا من الأشخاص ، وما مكاننا في هذا الكون المحيط بنا . والسخرية هنا واضحة فلا مستقبل للامبالاة ولا للكلية cynism التى ، عند هذه النقطة من التاريخ ،

قد تسود البشرية جمعاء ، إذن يجب أن نعيش : إما
أن نموت أو نحيا .

وهذا المعنى فقد أصبح الإنسان أشكالياً بالنسبة لذاته هو ، كما
سلف ، إذ وصل ، واقعياً ، إلى نقطة لا يعرف عندها من هو ، بل
يعرف - وهذا هو الوعي بالمشكلة - أنه لا يعرف . ولكن ألا يمكن
أن يكون الإنسان نتاجاً ، مجرد نتاج للقوى الطبيعية والعلل الطبيعية ،
أيضاً ؟ وبلا أية مهمة ينجزها في كون حيوان محصوراً بين ظروف
محددة في الزمان الفيزيقي ، غايته النهائية سوف تزول ، في نهاية الأمر
، إلى التفكك والفناء ؟ أو ربما كان للإنسان أكثر من ذلك .

فالسؤال ذاته يشكل الصعوبة ، ولذا كانت الأفكار الثلاث
المقدمة من التراث أو وجهات النظر إلى الإنسان - التي ظهرت في
العالم اليهودي المسيحي والعالم اليوناني والعالم الحديث - أكثر
زعزعة وهشاشة وأقل بلوغاً لحل هذه الأشكالية . وهذا ما جعل
شيلر ، الذي رأى نفسه في مستوى التحدى ، يشرع ، مدعماً
بأساس عريض متين ، في تقديم محاولة جديدة ، لاثربولوجيا فلسفية
غايتها ، فقط ، المقارنة بين جوانب "ماهية الإنسان" بتلك الماهية عند
كل من "النبات" و"الحيوان" ، عساه يتأدى في النهاية إلى موقف

يمكنه من اختبار أصالة الموقف الميتافيزيقي للإنسان ، والنتائج التي يتوصل إليها من ذلك .

إن هذا هو الأفق الداخلي الذي يطل منه شيلر على ماهية الإنسان ، أي "الروح" مستعيناً بنتائج العلوم المختلفة ، في ذلك . ولكنه يؤكد في النهاية ، على أنه لن يكون هناك أي إقتراب من السؤال عن مكانة الإنسان في الكون (الوجود) من دون إيضاح أو حل الاحبولة الشائكة التي أحاقت ، قبلاً ، وتحقيق هذا المفهوم ، أي "مفهوم الإنسان" (٧) تمهيداً للوصول إلى ماهيته أي "الروح" ، ومن ثم التآدي إلى مفهوم هذه الأخيرة بصورة إيجابية . وطبقاً لهذا المنهج ذاته ، فإنه لن يكون الإقتراب من "مفهوم الروح" عند شيلر ممكناً إلا من خلال تحديد "المفاهيم" أولاً ، ونقدها – وهذا هو الأفق الخارجي لتحديد المشكلة – وأيضاً المنهج الذي يتبعه للولوج إلى صياغة هائية لهذا المفهوم . وهذه هي مهمتنا الآن .

ج- مشكلة المفاهيم والمنهج .

إن لكل فلسفة ولكل علم إذا أراد أن يكون بما هما كذلك إطاراً مرجعياً وشبكة معقدة من المفاهيم وأداة منهجية تبدي من خلالها جميعاً نسقاً نظرياً أو علمياً يكون بها فعلاً فاعلية تبرزه على ما عده من إنساق من جهته هو . وإذا كانت المفاهيم يجب أن تمثل نقاط القوى الفاعلة على شكل إستاتيكي إزدواجي ، فإن المنهج هو الذي سيحدد إتجاهات قوى هذا الإزدواج كي تكون محصلته ما قدر لها ، إنطلاقاً من قدرات القوى المتفاعلة والمتصارعة . وستكون المحصلة سلباً أو إيجاباً طبقاً لإتجاهات القوى المتضادة أو المتعاضدة ، فضلاً عن العلاقة ، كما وكيفاً ، بين هذه القوى . وهذا ما يمثل القوى الدافعة لكل فاعلية إنسانية أكانت أم طبيعية ، فلسفياً أكانت أم علمية .

وطبقاً لهذا المبدأ ، فإن كل فلسفة إن أرادت أن تبدي ذاتها ، بما هي كذلك ، أى بدهاء مطلقة ، كما ترجو لذاتها ، أن تمسك أو تترك النقاط الحصينة التي تتوارى خلفها مضامينها التي هي لها فقط من دولها ، والتي تعدد كما لو كانت ملامح معينة ومحددة تميز وجهها إنسانياً من وجوه أخرى ، أو فلنقل : إنها تمثل طابعها الخاص أو

حائتها الذى يحمل شهادة وجودها ممثلة لإتجاه أو فكرة أو مثال أو أيديولوجيا أو أى شكل من أشكال الثقافة والدين والمعرفة ... إلخ .

وإذا اعتبرنا كل نسق فلسفى ممثلاً لكوكبة أو مجرة مكونة من مجموعات نجمية واتباعها من كواكب وأقمار ونيازك وشهب ومذنبات وغيرها ، وأنه هناك نجماً أو ثقباً عملاقاً يلتهم أتباعه إلتهاماً كما فى حالة النجم أو يبتلع أشعتها قاطبة كما فى حالة الثقب ، فإن لكل فلسفة " مفهوم " نجماً عملاقاً يمثل المحور الرئيسى الذى تدور عليه كل المفاهيم التى تقف منه موقف التابع وهى إن كانت تتمتع باستقلال معين عنه ، فإنه مجرد إستقلال نسبي؛ إذ تتردد إليه فى حالة " إنجذاب " محيلة إلية ليتجلى هو عنها فى جدل يتراوح بين حركتى البطون والظهور فى عمق النسق الفلسفى ، بل يتجلى عما رصده هو لذاته من مضمونات، وما يتعلق بها من ضروب الصياغة والتشكيل . ولا تمثل المفاهيم بالنسبة للنص الفلسفى أو النسق الفلسفى العام كما لو كانت مفردات أجبر النسق على قبولها تعسفياً، ولا ينطق هو بها من صميمه ، بل تمثل علاقة النسق بالمفاهيم علاقة الناص بالنص ، إذا تحيل النصوص إذا ما أحسن تأويل الإحالة ، بأية درجة وكيفية، إلى مبدأ الإبداع (الناص) أو، كما يمكن القول : قراءة الناص فى

النص، وتختلف الدرجة والكيفية طبقاً لطريقة التبدى أو ذاك الظهور والطريقة التي يتم بها تأويل ذلك ، أيضاً . وهذا هو المنهج ، فمنهج الناص يحتاج إلى منهج للفهم، فهم الظهور . وعلاقة المفاهيم معاً هي التي تصوغ "طريقة الظهور" ، وبالتالي تجعل الفكرة في المتناول من عدمه ، أو تصيها بضرب من ضروب التشويه وتضربها بحراب الإغتراب الذاتي ، فإذا هي مسخ مبین، أو هي تمثيل في محصلتها النهائية " فئة فارغة " أو " صفرية " ، فكان كل القوى (المفاهيم ، هنا) في الشكل الاستاتيكي تؤول إلى " الصفر " في النهاية ؛ إذ هي تتضافر معاً لا لفض مضمونها ، على التبادل، بل للتصفية من كل مضمون هو لها .

وكلما كانت المفاهيم جلية جلاء البدهة المطلقة في ذهن الفيلسوف كان هو مدرکاً إدراكاً بديهياً ، بنفس النسبة، لوظيفة هذه المفاهيم علاقياً وتضائيفياً ، وكان ذلك أدعى لظهورها جلياً في النص الفلسفي وبالتالي زادت إمكانية مثل هذا الظهور ، أفقياً ، عند المتلقي الذي يضيف هو الآخر إبداع الفهم وإعادة التشكيل والصياغة والتأويل ، وذلك من واقع الفهم الراعي، من خلال وعي صحيح لا وعي كاذب يغرب الفكرة وبالتالي يغرب الفيلسوف ،

كمبدع (ناص) عن وطنه كنص ، وينفيه إلى اللا معقول ، لا لأن مثل هذه المفاهيم تحمل في طياتها بذور المسخ، وبالتالي دواعي ذلك " النفي " والتغريب " أو السلب، بل لأنها تلقت عقلاً به كل هذه الدواعي .

وكثيراً ما كان عدم الفهم الواعي للمفاهيم - إما من جانب الفيلسوف ذاته ، المبدع ، وهو الذي يقترحها أو يفرضها فرضاً أو من جانب المتلقي الذي يفترض ، على الأقل ، وتواضعاً ، أو - في الغالب الأعم - يعتقد بأنه أدركها حق الإدراك - سبباً في سوء فهم تاريخي للمذهب الفلسفي الخاص ، وقد لا يكون " سوء فهم " المفاهيم من جانب الباحثين أو الفلاسفة - وهم الذين يطرحون تأويلاً معيناً لمفاهيم فلسفات معينة للجمهور ، تتلقى به قوة الدفع الأولى ، وتصبح في غالب الأحيان سارية المفعول - تلقائياً ، دائماً ، أعني من دواعي الجهل ؛ فقد يكون ذلك صادراً عن "سوء نية" ، أي عن "إساءة فهم" بوعي مع سبق الإصرار .

ولقد شهد تاريخ الفلسفة، وخاصة في عصور الأيديولوجيات المتضاربة مثل هذه الإساءة لفهم المفاهيم والتصورات الفلسفية والثقافية عامة ، بشكل سافر ، فحتى الفلاسفة أنفسهم منهم من

أساء توظيف مفاهيم معينة مستغلين ، في ذلك قدرة هذه المفاهيم
الأشعاعية والتأثيرية بما تحمله من مضامين ورؤى قد يكون لها اثر بالغ
في تكريس رأى عام تجاه قضية معينة في دائرة من دوائر الحياة
السياسية أو الثقافية، وهم في ذلك يعلوهم طموح حاد
وإرادة " ترويج " تطرح الفكرة لا إلى العقول بل تزجها
زجاً " تفعلياً " ، أعني يجعلها سائفة للإنفعالات والميول والعواطف
وكل ما يمت إلى الرومانتيكية بصلة ، وذلك بإضافة " قيم المنفعة "
العملية إلى قيمة القناعة المعقولة، رغم وضع هذه الأخيرة في مكان
الصدارة للإيهام والتضليل . وهذه الأولى هي التي تأتي على جماهير
المتلقين - وحتى القدوة منهم - أتيان النار على المشيم ا أو قل : إلهاء
إرادة إستغلال " الوجدان " وتحريف الميول، وتكريس الأحيرة
لدحض العقول ، وهنا يبدو اللامعقول معقولاً والفاضل مردولاً ، إنها
لعبة الأيديولوجيات في كل عصر. (٨) .

ومعنى ذلك أن المفاهيم ليست كالأسماء التي تطلق على أشياء أو
أشخاص لا علاقة لهم بهذه الأسماء ، بل هي في إرتباطاتها ونماسكها
في أنساق متشابكة ومعقدة في داخل النسق الفلسفي هي الأبواب
التي لا يمكن دخول هذه الأنساق إلا من خلالها، أو هي مفاتيح هذه

الأنساق . أو هي ، وكما قال شوبنهاور ، كأبواب القصر الذي يمثل المذهب الفلسفي : (من أيها ولجت ، وجدت نفسك في صحن القصر) ، ولكن دخول ذلك القصر يحتاج إلى دليل للتعرف إلى دهاليزه ، وهذا الدليل هو المنهج الذي يستخدمه الفيلسوف لتخطيط العلاقة بين المفاهيم في داخل نسقه الفلسفي . وهو هو المنهج الذي يجب أن يتبعه أيضاً كل من أراد ورود هذا النسق . وسوف تزداد هذه المسألة وضوحاً لدى الحديث عن طبيعة المنهج وخصوصيته لدى شيلر ، في الفقرة التالية .

د- طبيعة المنهج وخصوصيته :

يجب التأكيد ، أولاً ، على أن المنهج الفينومولوجى عند كل من هوسرل وشيلر ذو طبيعة واحدة ، وهى أنه منهج إيضاحى . (٩) يتوخى تجنب الغموض الذى مصدره إستخدام المفاهيم والتصورات بلا نقد أو مراجعة ، أى بإستسلام تام لكل ما هو معطى لا فى العيان ، بل فى كل أشكال الثقافات والمعارف المختلفة ، بالإضافة إلى "سوء فهم" العلاقات التضائية الصحيحة بين الإنسان والعالم ، على كل المستويات ، سواء فى الحياة أو فى الفكر ، وخصوصاً علاقة العقل والواقع ، أو الذات والموضوع ، أو الأنا والآخر إلخ . ومعنى ذلك أن الفينومولوجيا أرادت أن تقوم بحركة إصلاحية لتصحيح أوضاع هذه الثنائيات معاً بالتوفيق بينها للقضاء على الرجة الانفصالية التى قضت الفلسفة عصوراً للقضاء عليها فى محاولات تنجح حيناً وتفشل أحياناً أخرى منذ ديكارت وحتى الوجودية فى هذا العصر . وكانت المشكلة التى أرادت الفينومولوجيا القضاء عليها قضاء مبرماً هى الإسراف فى إستخدام المفاهيم والتصورات من دون أى سند فلسفى يبرر مثل هذه الإستخدامات . ومن هنا كلنت أهمية الدقة فى إستخدام المفهوم بما يحقق مطلب البدهة الذى هو غاية الفلسفة كمنهج . (١٠) .

ويمكن الحسم بأن موقفنا من التراث وفهمنا هذا الأخير هو جوهر المشكلة في معالجة المنهج الفينومولوجي . فهو منهج ، في كليته ، يعنى البحث عما هو أصيل في تجربتنا . غايته ، إذن ، الأصالة في الماضي الذي هو بوابة الحاضر والمستقبل . يريد ، إذن ، إعادة التواصل بين أبعاد الزمان لتكون في اتجاه واحد ؛ ألا وهو اتجاه الحاضر الحي الذي يجسد الحقيقة . ولابد من أن تكون هذه الأخيرة حياتية ، يعنى مؤسسة على " عالم الحياة " *Ibenswelt* ، وبذلك تكون الحقيقة العلمية والحقيقة المنطقية ، بل أية حقيقة في العالم الثقافي متسمة بذات الوسم السابق ، أعنى حقيقة على الأصالة ؛ ذلك ألما دائماً ما تحيل وتشير إلى مصدرها حتى إن إبتعدت بحكم تكييفاتها الوظيفية في أنساق وسياقات مختلفة عن ذلك المصدر . (١١) .

ويمكن التأكيد ، أيضاً ، على أن الأنثروبولوجيات الفلسفية السابقة ، بتصورها للإنسان على أنه جوهر عال على العالم ، وأن هذا الأخير يمثل قطعة مع الأول ، قد ساهمت بالحظ الأوفر في هذه المشكلة . وهي مشكلة يتسع لها التراث الفلسفي كل إتساع . لذا فإن المنهج الفينومولوجي ، إذ يغوص ببساطة في أعماق المشكلة ،

يحاول حلها، ويكون ذلك من خلال حركتين تمثلان مرحلتين مهمتين من مراحل المنهج الذى يعد إمتداداً وتركيزاً وتطويراً فى نفس الوقت لمنهج الشك الديكارتي، من جهة ، ومن جهة أخرى، للفرعة النقدية الكانطية التى حاولت من جهتها تحديد مكانة العقل بقدراته الإستمولوجية ومحاولة ترشيد إستخدام تصورات لا تعبر عن حقيقة المسائل، كما لا تفيد فى الوصول إلى هذه الحقيقة مستقبلاً ، بل إنها تفرض فرضاً وبطريقة تعسفية لحل مشكلات لا تزيدها إلا تشابهاً وتعقيداً . هذا مع الإختلاف الحاسم بين "الرد الفينومولوجى" و "النقد الكانطى" فى طبيعة كل منهما، إلا أنهما يجمعهما معاً سمت التنوير . (١٢) وذلك بالثورة على تراثنا الغلفض تمهيداً للوصول إلى " الأصالة " فى ذلك التراث، وذلك بعد وضع كل ذلك فى مواجهة العقل وقواه الناقلة .

وأول خطوة فى سبيل الثورة على التراث فى المنهج الفينومولوجى تتمثل فى نبذ كل المفترضات المسبقة وكل التصورات والإنساق القديمة التى لا تبني على بداية الحضور ، حضور موضوعاتها بذاتها والتوجه إلى الأشياء ذاتها فى تفتحها وتكشفها وجلائها ، بالإضافة إلى نبذ كل المناهج العلمية الغالية فى إطراح البعد

الإنساني من إنساقها ؛ وبالتالي تؤسس هذه الأخيرة على أسس هشة أعاققت حركة تطورها ؛ ذلك ألها بناءات كاذبة تحتاج إلى إعادة التأسيس، وذلك بعد تنكيسها والبدء بها من المبدأ مناط البدء ، يعنى من " عالم الحياة " المشار إليه توأً وبالتالي فقد شنت الفينومولوجيا هجوماً قاسياً على كل الرعات الطبيعية والمادية والأنثروبولوجية : الأولى والثانية لأنهما أرادا أبعاد العلم عن أساسه وبالتالي " تطبيع " العالم بما فيه الإنسان الذى تحول إلى مجرد "موضوع" ، فكانت هذه الثورة فى وجه هاتين الرعتين المكرستين "لموضعة" الإنسان وتحويله إلى شئ . (١٣) فأما الأخيرة فلاّهما أرادت أن تؤسس العلوم والمنطق منها على وجه الخصوص، على مبادئ أنثروبولوجية، وبالتالي تسقطها فى مهالوى النسبية والشككية ، وبالتالي إلى برزخ اللاعقلانية التى جاء هوسيرل للقضاء عليها من واقع فلسفة يحكمها العقل وغايتها أن تكون " علماً دقيقاً صارماً " .

فأما الخطوة التالية فهى لحظة بناء ، أو قل : ألها إعادة البناء ، بناء العالم الظاهرة فى الوعى الإنسانى ، وبذلك يرتد العالم إنسانياً بعد أن جعلته الرعات السابقة إطاراً مرجعياً للإنسان . فجعلت الإنسان عالمياً بمعنى أنه شئ من أشياء الوجود الطبيعى أو " الوجود فى ذاته " ، بلغة سارتر ، فيما بعد .

وهذه اللحظة الأخيرة تتوخى إعادة الاعتبار إلى الذات ولدورها في هذا العالم من جديد بعد نزعات " الموضعة " التي تبناها من قبل مفكرون وفلاسفة وعلماء وغيرهم ، وذلك بقصد جعل الإنسان مجرد " موضوع " للعلوم المختلفة " ، وتكييفه مسألة هذه العلوم ، والسعى إلى " موضوعية العلوم الإنسانية " بأي ثمن حتى إن كان هو القضاء على الإنسان نفسه وإعتبره " ميتاً " كما فعلت الرعة البنائية فيما بعد واعتراض الفينومولوجيا : كيف يكون ذلك وهو أساس كل علم " إذن فهذه العلوم قد قلبت وضع المسألة وهذا هو سبب " أزمتها " الطاحنة في بدايات هذا القرن . (١٤) .

والوضع الصحيح لن يكون إلا بإعادة الوضع الأصلي وصياغته الصياغة الصحيحة : أي النظر إلى الإنسان على أنه " وعي " " مقوم للعالم الظاهرة " . وذلك أنه وإنطلاقاً من المبدأ الأساسي لكل فلسفة مثالية " تكون حقيقة العالم مستمدة بل ومؤسسة من حقيقة الوعي به ، وهي هي القضية الأساسية عند باركلي Berckely : " الوجود هو إدراكه " *esse est percipi* ، رغم كم الاختلافات بين شتى الفلسفات المثالية فيما تعنيه مصطلحات مثل " الوجود " و " الإدراك " و " الوعي " ، على الأقل في هذا السياق . (١٥) ومن ذلك يصبح

العالم ، بدلاً من كونه مجرد موضوعاً من موضوعات الوعي ، " مضمون الوعي " ؛ فماهية هذا الأخير إدراك الأول ، يعني " قصده " والإمساك به بعد تكييفه فينومولوجيا ، فيستحيل موضوعاً للوعي بعد كونه " شيئاً في ذاته " ، بلغة كانتط .

وغاية ذلك إنتفاء الشقاق ، وبالتالي " الإغتراب " الناجم عن فصل الإنسان عن العالم ، وهنا تعود إلى الإنسان ذاتيته المفقودة على يدي هذه الفلسفات والعلوم من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذا الدعم الفينومولوجي لذاتية الإنسانية يدعم قدرته على معرفة العالم والسيطرة عليه من قبل الإنسان مما يخلصه من موجات الإحباط والتعبط الناجمة عن سوء تفسير العلاقات بينه وبين العالم . وهذه الأخيرة سوف تستخدمها الوجودية أفضل إستخدام في مواجهة كل الفلسفات التقليدية ، وحتى الفينومولوجيا ذاتها ، وستزداد هذه النقطة وضوحاً فيما بعد . والعودة إلى " الذاتية " عند هوسرل يجعلها تعود إلى المستوى الأول للتأسيس الإستمولوجي للعالم في هذه " الذاتية " ، وبالتالي فإن جوهر الحقيقة ، وكما سلف ، سوف يتشكل من " بداهة الحضور العيني " في الوعي الإنساني الخالص . (١٦) ، فالخلوص ، هنا ، لابد من أن يكون على مستوى طرفي

عملية المعرفة ، لا من جانب واحد ؛ وإلا إستحالت المعرفة مجرد وهم ، أو ظن ، على أفضل التقديرات . والخلوص في العالم ابستمولوجيا يعنى " حضوره عياناً لا كتمثلات أو تصورات مجردة جوفاء ليست سوى عملات رديئة لا تعبر - فيما يقول شوبنهاور - عن الثروة الحقيقية للمعرفة والمتمثلة في الإدراكات الحسية التى هى أصل كل التصورات .

ولكن هذه الحركة البنائية الأخيرة والمؤسسة على قصدية الوعي الذاتى الإنسانى الذى يمكنه الآن إعادة بناء العالم الظاهرة ، والى حاولت الفينومولوجيا الهوسيرلية من خلالها المصالحة بين الإنسان والعالم ، فأصبح العالم إنسانياً ، قد تطرفت في هذا الاتجاه ، ففسيت أن الإنسان عالمى . تفصيل ذلك : لقد فشلت هذه الفلسفة في تأسيس العلاقة بين الإنسان والعالم إلا من جانب واحد ، وهو الجانب الذى كان التأكيد عليه حتى الآن ، ولطالما أكد عليه هوسيرل ، ويتركز في " تقوم " العالم في " الذاتية الترنسندنتالية " ، فقد آل الإنسان عنده إلى مجرد نواه Core يكمن فيها العالم الظاهرة كبناء فكرى أو قل : " مثال " أو حتى مجرد " فكرة " .

ومن هنا ، فإذا كانت فينومولوجيا هوسيرل قد استطاعت أن " تثير " الإنسان " ببداهة " الموضوعات ، فإنها فشلت في إنارتها " ببداهته " هو " الذاتية " ؛ فلم يتبق من هذه الأخيرة بعد كل إجراءات " الرد الفينومولوجي " إلا المستوى الترنسندنتالي الذي يستطيع الآن ، وبعد الاستغناء عن المستويات الواقعية التجريبية والسيكولوجية منها ، أن يقوم بعملية " التقوم " السابقة ، فإذا العلم مجرد " أنطولوجيا صورية " .

فأما المستويان الواقعي أو التجريبي والسيكولوجي من مستويات هذه " الذاتية " واللذان أهملهما هوسيرل من ضروريات ومنطلق فلسفته ، فإنهما يشكلان الدعامات الأقوى التي تربط الإنسان بالعالم وتفعله ، وذلك لأنها مستويات ذات طابع وجودي عيني بدلاً من الطابع الصوري للوجود المتمثل في مجرد " الماهيات " أو " الموضوعيات " الصورية " ذات الكيفيات الكلية والمثالية . ومن هنا يمكن القول إن هوسيرل إن لم يكن قد شوه العلاقة بين الإنسان وعالمه من حيث أنه أراد تحسينها ، إلا أنه قد حصرها حصراً يجعلها في اضيق المستويات وهو المستوى الإدراكي فقط . أو فلنقل ، على الأقل ، إنه لم يساهم في إصلاح هذه العلاقة . هذا برغم أنه قد إعدادها من حيث المبدأ ولم يتبته إلى دواعي أصالة وتراء هذه العلاقة . (١٧) .

وكان من جراء هذا التحديد أن نشأت مشكلات سوسيولوجية وتاريخية وثقافية وأخلاقية ودينية ... إلخ . فيما يتعلق بالطابع الأنوى المونادا لوجي في الفينومولوجيا الرائدة ، أعنى نشأت عن " مشكلات البينذاتية " مشكلات واقعية الوجود " و " الحياة " و "الروح " و "الفعل " praxis ... إلخ ، وكلها مشكلات قصرت الفينومولوجيا التقليدية عن علاجها . (١٨) .

ومن هنا ، جاءت الفلسفات التالية لتحاول علاج هذه المشكلات فتجعل منها موضوعاتها الأساسية ، ومن أبرز هذه الفلسفات كانت الوجودية والفينومولوجية منها خاصة (هيدجر - سارتر) وذلك بناء على منهج يتخذ من مسلة هوسرل الأساسية وهي " قصدية الوعي " دعامة له . ولسنا في حاجة هنا إلى الكلام عن الفلسفات الأخرى التي حاولت البحث عن خلاص من هذه المشكلات التي هي ذات طابع إلحاحي وكلي وساري في تاريخ الفلسفة منذ النشأة . وبذلك فإنه في إطار الفينومولوجيا يكون المسير ، والوقوف هنا عند الموضوع الرئيسى وهو المنهج عند م. شيلر ، والتأكيد على أنه الوريث الشرعى للفينومولوجيا لأنه لم يرد أن يخرج بذاته عن الإطار العام للمخطط الهوسرلى ، بل أراد إكمال

المسير حتى نهاية المطاف ، فيما يتعلق بتطبيق المنهج الفينومولوجى ، وإستفاد " القصدية " كتوجه إنسانى عام نحو العالم . ومن ذلك أنه أراد تطبيق ذلك المنهج على مجال ظل خارج الإهتمام الموسمى ، كلية ، أعني نطاق " العواطف " ، وهو الذى يمثل المستوى السيكلوجى الذى " رده " هوسرل فيما رد . فأراد ، بذلك أن يعيد للعالم وللذات قيمتهما الميتافيزيقية التى فقداها من جراء " الرد الفينومولوجى " التقليدى .

وما جذب شيلر إلى هذا المجال إهتمامه بمشكلة القيم ، حتى لقد حاول فى كتابه الرئيس " الصورية فى الأخلاق والأخلاق المادية للقيم " (١٩١٦) ، أن يطور أخلاقاً للقيم على أساس من التحليل الفينومولوجى لـ " أفعال التفضيل " العاطفية . ولقد هاجم " الأخلاق الصورية " الكانطية التى تبدو وكأنها تشرع من عل ، غاضة الطرف كلية عن طبيعة الأفعال التفضيلية العينية . (١٩) .

ولقد كان الافتراض المؤسس للإتجاه الكانطى هو أن كل أخلاق " مادية (يعنى غير صورية) هى ، بالضرورة ، أخلاق عملية تحل فى النهاية إلى شكل من أشكال مذاهب النفعية واللذة . وعلى خلاف ذلك ، أراد شيلر إيضاح أن " أخلاقاً مادية للقيم " ليست

بالضرورة ، في حاجة إلى أن تكون " عملية " أو " مادية " ، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقول بكولها ، قبلية (قبلي ملدى في مقابل القبلي المثالي) . (٢٠) ذلك لأنه يوجد ترتيب موضوعي للقيم المثالية مما يمكن تحليله ووصفه فينومولوجيا . وهذه القيم المرتبة هرمياً تشكل - طبقاً لشيلر - منطقة مستقلة من " الموضوعات المثالية " . وعلى خلاف " الموضوعات المثالية " ، عند هوسيرل ، فإن الموضوعات المثالية ، عند شيلر ، تدلن بفضل للأفلاطونية . (٢١) .

ولم يكن خلاف شيلر مع الكانطية حول " إمكانية التحليل القبلي " ، بل حول طبيعة مثل ذاك التحليل ، وحول عجز كانط الواضح عن فهم دور " العواطف ، كتب شيلر : " ... إن مانلح عليه في مقابل كانط هو القبلي في العواطف ، وكل ما نرجوه هو وجوب إيجاد تمييز واضح بين " النهج القبلي " " والزعرة العقلية Rationalism ، ذلك التمييز الذي وضع حتى الآن وضعاً يعثوره كثير من زيف لا سبيل إلى حسسه . (٢٢) فليس ضرورياً ، على الإطلاق ، من أجل التمييز بين " أخلاق عاطفية " و " أخلاق عقلية " أن تكون الأولى عملية " أو " برجماتية " بمعنى محاولة تحديد " قيم خلقية " على أساس من الملاحظة والاستقراء . إن أفعال الشعور "

والتمييز " والإشتمال " والحب " والكراهية " كلها وغيرها ذات مضمون قبلى ، وتصل إلى حد القول إنها مستقلة كمضمونات عن كل تجربة إستقرائية تماماً مثل قوانين الفكر الخالصة . ففي كل حالة ، فإن " حدساً ماهوياً Wesensschau " يكون ممكناً للأفعال ومضموناتها وأساسها وإرتباطاتها معاً . وفي كل حالة ، أيضاً ، توجد " بدهة ذاتية " ، فضلاً عن الدقة المتناهية لإمكانية الوصف الفينومولوجي للوقائع .

إن ما أراده كانط هو أن الفعل لا يستحق أية قيمة خلقية ما لم يكن إنطلاقاً من الشعور بالواجب ، " أى احتراماً للقانون الخلقى ، فلا يمكن وصف أى فعل بالخلقى " إذا كان الشخص الذى يقوم بأداء هذا الفعل يتوقع من وراء ذلك منفعة كنتيجة لذلك . وبإلحاق ، فمن الممكن أن يجلب أداء فعل خلقى معين فوائد مادية لمؤديه أو قد يزيد من شعوره بالسعادة الشخصية أو سعادة الآخرين ، ومع ذلك ، فإن ما يجعله " خلقياً " فى نظر كانط لا النتائج المادية أو المزايا الخاصة بالفعل المؤدى ، بل فقط ، كونه مؤدى طبقاً للقانون الخلقى وإحتراماً له .

ويوافق شيلر من جانبه على أن " النفعية " لا يجب أن تلعب دوراً مشاركاً في تقرير مدى خلقية الفعل (٢٣) ، ولكنه يعارض ، بشدة ، وجهة النظر القائلة بضرورة إهمال العواطف لدى إختيار أسس الأخلاق . ولا يؤكد شيلر على وجوب "نفعية الأخلاق" أو نسبيتها كنتيجة لتأسيسها ، عنده ، على "قيم العاطفة" ؛ إذ توجد قيم معينة تمتاز بكونها خالدة وثابتة (لا تقبل التغير) . أما مهمة التحليل الفينومولوجي " لأفعال التفضيل " هي التحديد والترتيب الدقيق لهذه القيم . وأعلى قيمة ، طبقاً لشيلر ، هي قيمة الحب التي تكشف عن ذاتها في أفعال " الحب " . (٢٤) .

وشيلر يضاد " أخلاق الواجب الجافة عند كانط " بأخلاق الحب " التي تعتبر ، بالإضافة إلى ميثافيزيقا المعرفة عنده - ، فضلاً عن بحوثه الرائعة في " الأنثروبولوجيا الفلسفية " التي طورها في سنيه الأخيرة وإكتشف من خلالها مفهوماً جديداً للروح وماهية جديدة للإنسان وللمكانة التي يحوزها هذا الأخير في مدارج الوجود - ، مفاتيح هائية لتقدير الوضع الذي يشغله شيلر في الأفق الفلسفي العلم ، وهي ما يمكن إدراكها بصورة أعمق إذا ما تعاطف المرء مع الفيلسوف .

وما أردناه حتى الآن هو بيان خصوصية المنهج الفينومولوجى لدى تطبيقه من قبل شيلر والمسائل الأهم التى خضعت لمثل هذا المنهج . والمهم هو أنه تجاوز بالتحليل الفينومولوجى دائرة الفينومولوجيا الرائدة ليتعدى ما يسمى أحياناً بـ " الأفعال العقلية " intellectual acts لتمثل المجال الأرحب لـ " اللاعقلية " irrational . وإذا كان هوسيرل قد أسس بحوثه على فكرة " الأنا " كقطب ترنسندنتالى متضاد مع ما يطلق عليه إسم " العالم " ، فإن شيلر يؤسس بحوثه على أساس " فكرة الشخص " بوصفه مركزاً ، ليس فقط للأفعال العقلية ، بل أيضاً ، للأفعال الإرادية والعاطفية " . وهذا هو جوهر الاختلاف بين الفيلسوفين .

فأما النتائج التى تترتب على مثل هذا التوسيع لقاعدة البحث الفينومولوجى على يد شيلر ، فمتعدده وأهمها جميعاً هو التركيز على منطقة " البينداية " التى كم عز على هوسيرل الإقتراب منها ، فضلاً عن ولوجها ، فلقد بات من الصعب على هوسيرل " تقوم " الأنواع الأخرى (الآخر) ابتداء من المقدمات التى رصدها هو فى البداية . أما فلسفة شيلر ، وطبقاً للتوسيعات الأخيرة ، فيبدو أنها تعد بتجاوز العزلة العقلية " intellectual insularity " للأنا " ، بل تعد بجعل

"عالم الآخرين" من الممكن نواله . وإذا كان هوسبرل ، إبتداء من مقدماته وكتيبتها لها ، قد أضطر إلى النضال ضد شبح الذاتية الواحدية (الأنا وحدية الترندنتالية) ، فإن شيلر يبدو وكأنه قد تمكن من الهروب من هذا الشبح ، وذلك من خلال إدراكه قيمة الأفعال فوق العقلية extra-rational (يعنى الأفعال التى تتجاوز العقل أو غير العقلية) ومن خلال بيان أن الآخرين يمكن أن يوجدوا على هذا المستوى الأخير . (٢٥) .

وهذه هى المشكلة التى كم تابعها " الوجوديون " الذين كانوا أكثر قلقاً من تزايد الرعة العقلية الهوسبرلية ، كما أسلفنا ، وهم يعتقدون أننا إذا تجنبنا " الإتجاه العقلانى " ، فإن المشكلة المسماة بـ " الأنوات الأخرى " سوف تتوقف عن الوجود . فمن الخطأ أن نسأل : كيف يمكننى البرهنة على وجود عقول أخرى مماثلة لعقلى ؟ أننى أحيا معهم ، أعمل معهم ، أتحدث إليهم ... إننى فى علاقة متصلة بهم . إن ماهية وجودى ، هى وجودى مع الآخرين ... أو كما قال سارتر : هى " الوجود من أجل الآخرين " .. فبغير الآخرين فقد لا أكون أنا من أنا ، إن تجربتى فى الإتصال والتواصل مع الآخرين "ك" خارجاً عني ، هى البرهان الحقيقى لوجودى الخاص .

وأنا أصبح من خلال علاقة فعالة بالآخرين ، على وعسى بطبيعتي
الذاتية الفردية .

ولقد عبر شيلر عن ذلك أدق تعبير بقوله : ليس يوجد " أنا " بغير "نحن" . ويقول شيلر إن الملاحظة الذاتية *selbst- betrachtung* دائماً ما تبدأ على أنها ملاحظة " لذات المرء " كما لو كان المرء شخصاً آخر . (٢٦)

إن فكرة " الآخر ، الأنت " هي جزء مكمل للوعى الذى لنا عن أنفسنا ، ويجب أن نأخذ فى الاعتبار أن هذا الآخر " ليس مجرد "موضوع" بل موجود مشابه لنا ، بمائلنا . وواحد من الاعتراضات الأساسية التى وجهها شيلر والوجوديون إلى هوسيرل ، كان على الدقة ، إنه إنطلاقاً من " موقف عقلاى خالص " لا يمكن تفسير " الآخر " : إلا على أنه " موضوع " فإذا أردنا أن نكتشف " الآخر " على مستوانا " نحن " ، فيما يقولون ، فيجب التركيز على تحليل الأفعال الباطنية كتلك الموجودة فى علاقاتنا الفعلية أو الواقعية بالآخرين ، فينبغى أن نتناول بالتحليل " العواطف الاجتماعية " التى تكشف مباشرة عن حضور الكائنات الأخرى المماثلة لنا : " كالحب " (٢٧) و"للعاطف " (٢٨) و"الحياء" (٢٩) و"الحقد " (٣٠)

"والندم والتوبة" (٣١) .. وبذلك تعود العلاقة بين الذات والموضوع أو بين الأنا والعالم والآخر " على أساس حقيقى صحيح بعد الاعتراف بالمستويين التجريبي والسيكولوجي الذين كان هوسبرل قد حكم بنفيهما خارج الحدود ، أعادهما شيلر والوجوديون مرة أخرى إلى الوطن الأم معترفين بقدرتهما على دعم الوجود والتعبير عن ثرائه وإملائه .

وللتأكيد على خصوصية المنهج الفينومولوجي الذى تبناه شيلر ، بقى القول : إن " الرد الفينومولوجي " الذى يسمح ، بل ويؤدى إلى " حلس الماهيات " ، عند شيلر ، ليس مجرد منهج وكفى ، بل هو يشكل الأساس الميتافيزيقي للمعرفة ، عنده ، لدرجة معها ذهب شيلر إلى جعله أولى فاعليات " الروح " والعنصر الجوهرى فى تشكيل ماهيتها ، والتي تميز الإنسان من غيره فى مدارج الوجود الأخرى ، أعنى المجال اللاعضوى ، والمجال العضوى (النبات والحيوان) ذلكم المجالان المحرومان ، تماماً ، من هذه الفاعلية . هذا ، وإن كانت هناك عوامل أخرى تساهم فى تشكيل هذه الماهية . فالمنهج والمذهب واحد ونفس الشيء على هذا المستوى ، إذن .

وتطبيق المنهج للوصول إلى " ماهية الروح " وبالتالي صياغة " مفهوم " عن الروح لابد من أن يتضمن آليات المنهج الفينومولوجي

الموضح حتى الآن . ولسوف تقوم بإجرائه " الروح " ذاتها ، حين
تقوم ، هذه المرة ، بجعل ذاتها موضوعاً ، وهو ماهيتها ميتافيزيقياً ،
حين يتوحد المستوى الإستمولوجي والمستوى الإنطولوجي في
الوجود عند هذا الحد . إذ ذاك تبرز " الماهية " ويتحدد المفهوم .
وهكذا فان شيلر ، وإتساقاً مع منهجه الخاص ، لن يقرر " الماهية
بداة ، أو يفترضها افتراضاً ، بل لابد من المرور ، أولاً ، بلحظة "
الرد " في حركته السالبة أو لنقل : القيام بحركة إنقلاب نقدية لكل
المعطيات التراثية الممكنة في هذا الإطار ، وذلك تمهيداً للحظة
الأخرى ، وهي إيجابية إعادة البناء ، وهي اللحظة التي
سيتم فيها " حلس الروح " كماهية وكظاهرة في ذات الوقت .
(وهذا الحلس وهذه اللحظة تظهر في كل أنواع الفينومولوجيات
حتى فينومولوجيا " هيغل " ؛ إذ تظهر " الروح " على مستوى
الفكر والوجود كظاهرة وماهية في حركة جدلية واحدة .)

وظاهرة الروح تتحلى في " الشخص " وذلك حينما يكون "
الرد " خاضعاً لذاته ، وهو إذ يخضعها يحيلها إلى مجرد موضوع لذاته
أو يخضع الوعي ذاته لشرط الموضوع أو يترها إلى رتبة الموضوعات ،
من دون موضوعة لها . وههنا ، فلسوف يكون مسرح تأملسه هو

الوجود ومدارجه (مناطق) ، أعني الوجود العيسى الواقعى فى
مظاهره ومدارجه ، وخاصة مدرج الروح (أو مجال الروح) الخاصة
أعنى الشخص الفرد .

أما إذا التفت "الرد " إلى مفهوم آخر من مفاهيم الواقع ، أعنى
الثقافة والمعرفة بشئ أشكالها ، فإن مسرح تأمله فى هذه المرة سوف
يكون " التاريخ " أعنى التاريخ العام " للروح " ، ليتناول بالنقد
والنقض كافة المفاهيم التى صيغت لتحديد " ماهية الروح " طبقاً
للفلسفات والثقافات والعصور الفكرية المختلفة عبر التاريخ .

وكان شيلر قد سعى ، رئيسياً ، فى كتابه الذى يمثل آخر
مراحله الفكرية ، أعنى " مكانة الإنسان فى الكون (الوجود)
(١٩٢٨) إلى حلس " ماهية الروح " ، فى مسرح الوجود ومدارجه
أو مناطقه المختلفة - وإن كان قد ألمع فيه بإشارات أقل نسبياً إلى
ماهيتها فى تأمل بعض النظريات السابقة والمعاصرة ، أيضاً ، أى على
مسرح التاريخ الثقافى ، وهو ما سيكون تفصيله فى المقال المهم
المعنون " الإنسان والتاريخ " ، بالإضافة إلى مقالين آخرين عن
أشكال المعرفة والثقافة " ، وعن " أشكال المعرفة والجمع " ، حيث
خصصت هذه الدراسات كلها لتأمل ماهية " الروح " ومفهوماتها فى

تاريخ الأفكار والثقافات . وكلا التأملين يكمل أحدهما الآخر ،
 وضرورى فى بيان " مفهوم الروح " كلفظة بناء فى فينومنولوجيه ،
 أو فلنقل : " أنثروبولوجيا الفلسفة " ، كما يجب أن يطلق عليها .

ومعنى ذلك أن المفهوم ، أى مفهوم ، وبناء على تطبيق
 الفينومنولوجيا كمنهج لن يكون مجرد " تعريف " ، بل تعينا فى
 التعيين ، حركة سالبة وموجبة ، معاً ، وذلك طبقاً لحركة الجدل
 المزدوجة ذات الصورة الكونية فى السيرة التاريخية ، من جهة ،
 والصورة الذاتية العينية ، من جهة أخرى ، إذن لن تكون هذه
 الحركة إستاتيكية ، أعنى حركة تصورات بطريقة الخيال (أو المخيلة
) فى صورة ديكارتية مزيف كما أسماه هيجل ، بل حركة فعلية
 فاعلة ، فهى إذ تنفى ذاتها بذاتها تضعها ، معاً ، بضربة واحدة ، لتبين
 عن ذاتها طبقاً لصراع أبدى بين " الروح " والحياة " فى وسط يضم
 كل ما هو لا عضوى ، ليس فى صورة عداء هادم ، وكما سنرى ،
 بل فى صورة تباين يعلوه الثراء والإرتفاع بأشكال الحياة والروح معاً
 ، فى منظومات من قيم الحياة والروح فى إحالات متبادلة ومتنافذة ،
 سوف ترى من خلال تجليات " الروح " عندما تتبدى على درجات
 المنهج ، فى وقت لاحق .

ه- طبيعة التجربة الفينومولوجية ومعنى الظهور :

تأدى شيلر حتى الآن إلى إبراز خصائص منهجه الذاتية في مواجهة المناهج الأخرى التي تفر من مواجهة الموضوع وتكتفى بمجرد صياغة التصورات عنه ، وبالتالي يفر الموضوع ذاته كماهية إذ لم يكن من الممكن الإمساك به ، وإدراكه . وتبدو المسألة أكثر صعوبة خاصة إذا كان الإنسان ذاته هو موضع السؤال . ولكن شيلر بما زود منهجه بتقنيات من شأنها مواجهة الموضوعات بل النفاذ إلى باطنها ، يرى أنه لا سبيل إلى حل المسألة بالفرار منها أو خداع أنفسنا بتقارير ، مجرد تقارير عن الموضوعات تعتمد أساساً لها مفترضات سابقة ، وبذلك فإن السؤال الجذري عن الإنسان لابد من مواجهته .منهج يتبنى الراديكالية توجهاً له ، أى يحتاج إلى منهج حاسم يخترق المشكلة بدلاً من الدوران حولها .

ولذلك فقد وجد شيلر إنه لا يمكن للمرء أن يواجه الصعوبة المتعلقة بالسؤال عن الإنسان (ظاهرة الروح) إلا إذا فتح ذاته هو على الظاهرة ذاتها ، ورائده في ذلك هو أن الظاهرة أى الإنسان ذاته يكون هو ذاته كلياً ، وهذا يعنى ، بمعنى ما ، كونه واضحاً في ذاته ولذاته ، ولأنه واضح في ذاته ولذاته فإن السؤال عن ماهية الإنسان ،

وعن مكانته في الكون (الوجود) لن يتعلق بنظريات حول الإنسان ، كما أشرنا في موضع سابق ، فالإنسان ليس ، ولم يكن قط ، مجرد نظرية عن الإنسان ، إنه ببساطة ، ودائماً ، هو ذاته ، في ثراء تام ، وحضور عيني ، وغموض في كينونته ، أيضاً . وبالتالي ، فإن أية محاولة تسعى إلى زعزعة أسس النظريات التي صيغت عن الإنسان ، ومن أجل بيان طبيعة الظاهرة الإنسانية لدى محاولة خطيرة ومصيرها الإخفاق . وإلى المدى الذي أدركته مثل هذه المحاولات في سعيها إلى إنحاز هذه المهمة كثيراً ما كان يضاف غموض على غموض وسلم إلى سلم ، فيما يتعلق بماهية الإنسان ، وذلك من خلال العصور المتعاقبة . هذا ، فضلاً عن أي افتراض بإمكان إستخلاص خلاصة من هذه النظريات تقوم على تنقيتها والتوفيق بينها تعبر أصدق تعبير عن هذه الماهية " هو افتراض مضلل ويقود إلى الشواش ، ذلك أن تاليف النظريات حول الإنسان لن يكون أفضل من أية نظرية أخرى حول الإنسان . ذلك أن التاليف شأنه شأن كل النظريات حول الإنسان قد يعاني من نفس التحديدات ، أعني كونها " مجردة " بدلاً من كونها " عينية " ، " وتعسفية " بدلاً من كونها " ماهوية " .

وبالتالى فحيثما يكون الإنسان هو هو بذاته ، أى بوصفه كينونة ، هو موضوع القضية ، وحيثما تكون حياته العينية فى الكون هى الموضوع الرئيسى ، فإن النظريات حول الإنسان دائماً ما تكون غير كافية وغير مناسبة ، ليس فقط لأنها تخلط الظاهرة بوجود مجرد وعشوائى arbitrary (متعسف) ، بل لأنها أيضاً غير مناسبة فيما يتعلق بالحياة التى يجب أن يحياها الإنسان عينياً . ومن وجهة النظر هذه ، فلا ينبغي على المرء الأقرار بأشياء عينية فى الموقف اليهودى المسيحى من الإنسان ، أو فى الموقف الإغريقى عن الإنسان . إن ما هو عينى عندما تكون هذه المواقف فى موضع الاعتبار ، هو الحيوانات الحية ، بصورة فردية ، أعنى حيوات كحيوات المسيح وبوذا وسقراط ، مثلاً . إنه من خلال مثل هذه الحيوانات وفيها ، بوصفها فردية ، وحية ، فإن ظاهرة الإنسان تكشف عن ذاتها ، كما توجد فى الحقيقة ، أما تكشف وتجلى الظاهرة بهذا المعنى ، فلا يمكن دحضه أو إبطاله ولا الريب فيه ؛ إذ هو تجل عينى لا مجرد ، ماهوى لاتعسفى مزيف : مطلق ، بمعنى كونه فريداً . وبذلك فبمجرد ما إن يقدر لمثل هذه الحيوانات أن تعلى ، فعلاً ، وعيناً ، من خلال إنسان ، أى إنسان ، فإنها تصبح مباشرة فى سيرورة وجود حى ، وإمكانية متحققة لكل الناس الآخرين .

ويمكن التأكيد ، هنا ، على أن ما يشكل صعوبة أو تحدياً حقيقياً للفكر الشيلري كمجهود من أجل النفاذ إلى ظاهرة الإنسان ذاته والكشف عنها ، هي مشقة هذا النفاذ ذاته إلى صميم (لب) هذه الظاهرة ، الإنسان ، ذلك الذي رغم كونه حاضر حياً حضوراً وحية كاملين في الظاهرة ، وبما هو كذلك ، إلا أنه يتجاوز كثيراً ما هو متكشف عينياً في أية لحظة : فأما الموقف الموحد من الإنسان والذي يحاول شيلر إيضاحه في كل أعماله هو أن قلب الظاهرة أو مركزها ذاتها ، كما يوجد بكل ثرائه ، بل بكل ما يحمله من وجود وإماتلته ، هو موجود دائم الوجود ، وفي سبيله إلى التكشف .

وهذا الموقف من الإنسان وماهيته لا يجب خلطه بأية نظرية أخرى تتعلق بهذه الماهية ، إذ ليست هذه الماهية ، وكما رأينا ، " مجردة ولا تعسفية " ، بل بديهية عينية ، مباشرة وبلا أدنى توسط ككل حي مفتوح على صيغ وطرق متعددة للتعين ، والتجلى والحضور . إن تعقيد وثناء هذه الماهية يتجلى بعمق ، وإلى أبعد الحدود ، عندما ترى هذه الماهية الظاهرة كما هي موجودة بالفعل وقد تجسدت في حياة شخصية فريدة لتكمل حيوات الأشخاص من " الآخرين " في هذا الوجود .

إن أهم ما يمكن إعتباره منذ البداية هي حقيقة أن منظور شيلر فينومولوجي ، بمعنى أنه في كل لحظة ، منفتح على ما قد تجلي عن ذاته فعلاً ، بل ودائم التجلي كما هو في ثرائه وإماتلته . وهذا يعني أن شيلر يعيش تجربة عينية تعد بنيتها تضافاً لفعل التجلي الخاص ، وتعد بمثابة " مكان " لكل تفتح . إن ما يتجلي عن الإنسان والوجود الذي يجد نفسه من بين مدارجه ، يظهر في صيغ وأشكال للتجربة التي تؤسس الإنسان " كشخص " في الكون . والتجربة العينية ليست عديمة الشكل ولا هي مشوشة ، بل العكس ، إنها دائماً ما تكون " محددة " ، " وخاصة " ، " وجليّة " . ولكن حتى يمكن إدراك التجربة العينية في خصوصيتها وجلالاتها ، فينبغي تطوير موقف إجرائي مؤقت يتحلى بكونه مفتوحاً ونقدياً .

وفي غالب الأحيان ما تكون هذه الخصوصية وهذا الجلاء مختفين خلف حجب المفترضات المسبقة أو تحت أوهام السداجة والتسطح ، التي تحيل كل ما هو متجل متكشف إلى مجرد واقعة بسيطة ، مألوفة ، مبتذلة أو حتى شبكة عمل (ذات طابع عملي) . لذا فمن وجهة النظر التي هي وليدة السداجة والتسطح (الموقف الطبيعي) يتحول الإنسان والعالم إلى معطين أو واقعتين متتهيتين ،

ثامتين (٣٢) - وإن لم يكن تفصيلاً - في تأليف جوهري ! وتاريخياً ، فقد نزعت النزعة " الردية " Reductionism إما نحو التكريس للروحانية spiritualism (أو المثالية Idealism) أو نحو البديل ، أى بتكريس مكافئ للمادية " (أو التجريبية) . وحتى التأليف (التوفيق) كترعة سادت العصور الوسطى ، فلم يكن هو ، ايضاً ، يخلو من نزعة " الرد " هذه ، ذلك أنه كان يرد كلية ما هو مخلوق إلى " الله " الذى هو نفسه موجود منفصل ، كلياً ووحيد . ومعنى ذلك أنه فى كل حالات " النزعة الردية " ، تفتقر الظاهرة إلى العينية ، هذا إذا سلمنا بأن المسألة المنظورة ، هنا ، وعلى الدقة ، تتعلق بما " هو " عيني جلي . ولكن النقطة الحرجة هى : إن ما هو عيني جلي لا يمكن تحديده تجريبياً تعسفياً ... أو طبقاً لفرضيات مسبقة ، فإذا ما ظهر شئ وتجلي عن ذاته فى تفتح " ماهية الإنسان " فإن هذا الشئ ، أيا ما كان ، يكون قد ظهر فعلاً ، ويجب النظر إليه ، طبقاً لذلك ، أى كظاهرة فعلاً ، وهذه الطريقة أو بتلك وفى هذه الصيغة أو فى أخرى .

فإذا ظهر " الله " أو " الحب " ، فى الحقيقة ، فى حياة إنسان مد ، إذن فإنه " يوجد " ، على الحقيقة ، بصورة لا يمكن دحضها أو

إنكارها ؛ إذ الدحض والإنكار لن يكونا حاسمين في حالة وجود الظاهرة ذاتها . ومع ذلك فقد تفقد الظاهرة رؤاها وتنسى ، وتختفى ، وتختلط بغيرها من الظواهر ، ومع ذلك يظل " الظهور " "الأصيل " ، بطريقة ما ، مكماً بنائياً لـ " الكل " (المجموع) الذى ظهر فيه ، ومن ثم يكون متاحاً ذلك الثراء العيني لـ : " الكل " بطريقة ما ، سواء أكان منقوصاً أو مزيداً .

وتفرد الإتجاه الفينومنولوجى عند شيلر يتضح ، هنا ، في تأسيسه إتجاهها " للفتح openness نحو " .. وهو إتجاه يسمح لما يكشف عن ذاته بأن يكشف عن ذاته كما هو في ذاته . ومغزى هذا الإتجاه هو أن التفتح أو الإنفتاح الذى يدعمه يستبعد أية " نزعة ردية " من أى نوع . أنه " التفتح على " ... الذى يكون مهياً للتجلى في إمتلائه . وبخصوصية أكثر : إن التفتح أو الإنفتاح ، هنا ، هو البرهان الضمنى على أن ما يظهر هو ، على الدقة ، هو *wesen* وليس شيئاً آخر ، وبالتالي ، فلا يمكن أن يرتد إلى شئ آخر سواء . وهذا الإتجاه الشيلرى ليس محدداً بأية منهجية من شأنها رد شئ إلى شئ آخر ، أو تفسر شئ أو البرهنة على شئ بل لبيان " كل شئ " كما هو متجل عن ذاته في التجربة العينية .

ومن هذا المنظور ، فإن نلج إلى داخل الدائرة الكلية للتجربة
 العينية ، يعنى أن نؤخذ مباشرة بثراء وتنوع وتعقيد لا يحد . إن
 الظواهر تظهر في كل مكان ، محيلة إلى غيرها ، في دينامية الظهور
 التي تدل على ثراء لا يستنفد من إنجاز المعنى **meaning fulfillment**
 الممكن **potential** وتبقى المشكلة ، كما رأينا ، في صعوبة النفاذ إلى
 كل ظاهرة ، كل تجل ، كما هو في ذاته ، من أجل كشف النقاب
 عن مركز الـ "كل" (أو المجموع) **ganzheit** أو إظهاره ، ذلك
 الذى يشكل "ماهيتها" **wesen** أو حقيقتها الفعلية الباطنة
Wirklichkeit ، وذلك من دون فقد رؤية حقيقة أن كل ظاهرة هي
 في علاقة بكل الظواهر الأخرى . فالطبيعة العلاقية للظهور هي طبيعة
 "قبلية" . فالإنسان هو الإنسان "كمكان" فريد للظهور .
 فالظهور يحتوى ، هنا ، ضمناً ، على كل ما يمكنه أن يظهر من دون
 تحديد مسبق لما سوف يظهر ، فيما يتعلق بالظاهرة ذاتها أو بالظاهرة
 كما هي واقفة أو حالة في أفق الـ "كل"
 (المجموع) . وبالاختصار : إن الواحدة تواجه الكل ، دائماً ، في
 المنظورات التي إما إن تنقص أو تزيد ، تخفى أو تكشف ثراء
 وامتلاء ذلك الـ "كل" .

والآن : إذا قبل المرء عدم القابلية للرد المؤسسة فينومولوجيا وتبنى تحليل التضافات الخاصة لفعل الظهور الذى يؤسس التجربة العينية ، وإذا قبل حقيقة أن التجربة الحية هي دائماً تجربة "للكل" أو المجموع من منظور معين ، سواء من خلال ظاهرة فردية أم من وضع الظاهرة (مكافئ) ، فإنه سوف يبدأ في رؤية ماينيره شيلر من خلال تمييزاته الحاسمة بين مدارج الوجود : " اللاعضوى " و " العضوى " والروح " ، ومضموناتها في كل صيغة وشكل واتجاه ، وذلك من أجل إبراز "ظاهرة الروح" والبيان عن ماهيتها وصياغة "مفهوم" عنها يعتمد الرؤية العيانية أساساً له . ولكن لن يكون ذلك ممكناً إلا في المرحلة التالية من مراحل تطبيق المنهج ، فأما الأولى ، وكما تقرر ذلك آنفاً ، فهي مرحلة السلب أو هي لحظة "الرد" وهي ستتخذ من الأفق التاريخي أو الخارجي مشهداً عاماً لها ترى فيه الإنسان بوصفه موضوعاً لنظريات وفلسفات لم ترق إلى مستوى المشكلة ؛ وبذلك فقد جانبها القدرة على النفاذ إلى قلب "الموضوع" ، بذلك فهي لم تكن تستأهل ، في نظر شيلر ، وبناء على مقتضيات فينومولوجياه ، إسم الأثرولوجيا الفلسفية "على الأصالة" ، فقد ذهبت طرقات شتى في تصوراتها عن ماهية الإنسان ولذلك تستطيع بلوغ غايتها من ذلك ، ومع ذلك وحتى لا نغبط هذه الفلسفات

مكتسباتها ، فقد عبرت هذه الفلسفات عن قلق الوعي الفلسفي تجاه هذه المشكلة فضلاً عن إدراك بعض النقاط المضيئة على طريق الوصول : وهذه النقاط تعبر في خطوط فاصلة عن تاريخ للأشكال الماهوية التي صاغها الإنسان عن ذاته وشعر بها ، وتفاعل بها مع كل نظم ورتب الوجود المختلفة كنتائج عملية لمثل هذا الوعي وإن كان وعياً جزئياً لا يرقى إلى مستوى الإدراك التام " لبطون الماهية " . ومن هنا كان الاختلاف والتباين من جانب المنظرين في هذا الخصوص .

وفي تطبيق المنهج يحاول شيلر جاهداً ، أولاً ، بيان أهمية المغزى الفلسفي لهذا الوعي الجزئي بالمشكلة على طريق الحل ، ومن ثم يصطنع تصنيفاً تاريخياً لشقي النظريات التي صاغت مفاهيم تتعلق "بالروح" أو "الإنسان" متناوئها بالنقد ، ولأسباب مختلفة ، وذلك تمهيداً لبلوغ مرحلة الرؤية : رؤية التجربة الفينومولوجية للماهية الإنسانية (الروح) في سياق عملية التحليل السابق بيائها .

الفصل الثانى

تطبيق المنهج

أ- نقد الأفق التاريخى للإنسان (الروح) .

١- النمط الأول : الإنسان من السقوط إلى الخلاص
(الثيولوجيا اليهودية المسيحية) .

٢- النمط الثانى : الإنسان العاقل .

٣- النمط الثالث : الإنسان الصانع .

٤- النمط الرابع : الإنسان الديونيزى .

٥- النمط الخامس : الإنسان الأعلى (السوبرمان) .

ب- فينومنولوجيا الواقع .

الفصل الثاني

تطبيق المفهوم

أولاً : نقد الأفق التاريخي للإنسان : (الروح)

إن مقتضى النقد هو التصحيح ، وغايته بلوغ الحق في ماهية موضوع النقد . ونقد شيلر هنا يتركز على فكرة الإنسان (الروح) كما تواترت تاريخياً ، لدرجة يصبح النقد فيها نقضاً لتلك الفكرة التي هي في الواقع أفكار شائنة لا تدل دلالة صادقة على طبيعة ذلك الذي يسمى إنساناً . ومرد ذلك عند شيلر إلى إستخدام مباحج ليست من طبيعة الإنسان المشكلة . فكان من جراء ذلك الغلو في موضعه ، فإذا هو "لا إنسان" ا ويظهر ذلك من جانب العلوم الطبيعية التي تصورته على أنه حيوان سقط مريضاً بمرض الروح أو هو حيوان - من وجهة نظر التكيف العضوي - يمتاز بقدرة فائقة على التكيف تتجاوز في ذلك كل الأنواع الأكثر قرابة أو نسباً له . (٣٣) .

ولكن هذا المفهوم عن الإنسان والذي شاركت في صياغته العلوم ذات الزعة الطبيعية لا يخفى ، وكما سبق ، حقيقة يتمسك بها شيلر وتدعوه إلى التفاؤل ، ومؤداها أننا إذا تأملنا الأفق التاريخي العام للأفكار عن الإنسان حتى على مستوى الميثولوجيا

والثيولوجيا فأننا سوف ندرك من خلال الدراما التاريخية للروح
معنى - هو أهم معنى عند شيلر - التامى / تنامى *accroissement*
الوعى الذاتى عند الإنسان الذى يتمثل فى التطور المعقد لكل أشكال
الثقافة والمعرفة . إنه معنى " التقدم " عند شيلر . صحيح أنه لا يتم فى
خطوط ومسارات مستقيمة ودائمة ومباشرة ، بل فى طفرات ،
متجددة ، وعلى نقاط هامة ، ويمكن ملاحظتها جيداً ، كما أن
الإنتكاسات التى عاناها هذا الوعى فى مسيرته فى الإدراك الذاتى لا
تقلل من أهمية هذه النقاط المضبوطة ؛ لأن هذه الأخيرة كانت هى
الغالبية دائماً فى المشهد العام ككل .

ولا ينسى شيلر دعم حجته ، هنا ، وبعيداً عن السرد التاريخى
أو حصر هذه النقاط ، فيقرر أننا وبللمحة عامة وسريعة وغير فاحصة
يمكننا تفقد الخطوط العميقة لهذا المشهد العام للوعى الذاتى . فىرى
أول ما يرى قدرة " الكائنات الأولية " على إستشعار إرتباطها الباطن
معاً وكونها مؤسسة فى عالم نباتى حيوانى خاص بمجموعها أو بنوعها
الحيوى ، وهذا يعنى إستشعارها " وحدة الوجود " ونفاذاً إلى ماهيتها
النوعية ، وهى فى ذلك لا تقل عن شعور أصحاب الثقافة الهندية
بوحدة الإنسان بكل ما هو حى وبالمساواة ، طبقاً لذلك والديمقراطية
بين أنواع الكائنات النباتية والحيوانية والإنسان ، فى رحابة الوجود .

أما النقطة الثانية والتي يتوقف نظر شيلر عندها فهي عند ذروة الهيلينية الكلاسيكية ، فعند هذه النقطة حدث ، ولأول مرة ، الوعي بالفصل الحاسم بين الإنسان والطبيعة ، وذلك بصورة نسقية ومؤسسة ؛ إذ صيغت ولأول مرة أيضاً ، أفكار : اللوغوس ، العقل ، الروح esprit ، هذه الأفكار وطبقاً لمدى فاعليتها لا تنتمى إلا إلى الإنسان كماهية له ، وتضعه على قمة الموجودات ، بل وتضعه ، أيضاً ، مع الألوهية سواء بسواء ، في علاقة ليس بمستطاع الموجودات الأخرى إحرازها .

وينتقل شيلر بعد ذلك إلى النقطة الثالثة التي تمثلها المسيحية بعقائدها عن " الإنسان الاله " والبنوة الإلهية *Filiation divine* ؛ فيرى أنها تشكل ، فيما قدمته من تراث ، تقدماً جديداً في الوعي الذاتي : فهو قد أضاف بعداً كوسمولوجيا وميتاكوسمولوجيا لذاته ، ما لم يجرو الإغريق ولا الرومان على الإقرار به . (٣٤) ويجب التأكيد ، هنا ، على أهمية مثل هذه الرؤية بالنسبة لشيلر ، فيما بعد ، إذا استدعِل في تشكيل الوعي الشيلري بالعالم والذات و ، وخصوصاً في تأسيس " ماهية الروح " تأسيساً ميتافيزيقياً تجاوز حدود المنهج الفينومولوجي بطبيعته التقليدية .

وتشكل بدايات الفكر الحديث كنقطة رابعة على لوحة تساريف الأفكار عن ماهية الإنسان ، طفرة جديدة تقدمية في تاريخ إكتشاف الإنسان وجوده الخاص ، إذ شهدت إضمحلالاً أكثر فأكثر القرعة المشبهة Anthropomorphisme التي كانت سائدة في العصور الوسطى . ويذكر شيلر جوردانو برونو بوصفه أكبر المبشرين بهذه الطفرة ، عندما صاغ صورة فلكية جديدة عن العالم تضاد النتائج التي ترتبت على الصورة التي قدمها كوبرنيكس ، وأولهما تقلييل القيمة التي كان يعزوها الإنسان إلى ذاته ، وهذا خطأ في نظر جوردانو ، صححه بقوله : إن كوبرنيكس لم يفعل سوى إكتشاف كوكب جديد في السماء (يعنى كوكب الأرض) ونتيجة ذلك أننا أصبحنا موجودين في السماء ا ولسنا في حاجة بعد ، إلى سماء الكنيسة " فالله ليس هو العالم " بل بالأحرى : " إن العالم هو الله " . هذه هي إذن البعد الميتافيزيقى للأطروحة الكوبرنيكية في نظر "برونو" وتعنى هذه الأطروحة " وحدة الوجود اللاكونية " وهذه أيضاً نجدها عند " سبينوزا " . ونتائج هذه الأطروحة هي ، ببساطة ، أن فكرة العصور الوسطى عن عالم يعتمد أنطولوجيا على "الله" وعن خلق العالم والنفس ، هي من قبيل الأفكار الباطلة . وهذا أيضاً ، هو معنى العقلانية الجديدة ، في نظر شيلر ، فهي تتحاشى التقلييل من من قيمة "الله" يرده إلى العالم .

وهنا يعترف الإنسان ، وبلا ريب ، أنه ليس إلا واحداً من قاطني هذا الكوكب الصغير ، السابح في الفضاء ! ولكن عقله ثمكس من الانتصار على المظهر الحسي الطبيعي حين ثمكس من قلبه عكسياً . وههنا أكثر من ذى قبل ، تأجج ، بتفرد بالغ ، وعيه بوجوده وقيمته . (٣٥) وهذه الصورة الجديدة من صور العقلانية للنظر إلى مسألة علاقة الإنسان بالله والعالم ، ينظر إليها شيلر على أنها النموذج الذى يجب أن يتسق معه كل فكر فى هذا الموضوع فى بعض جوانبها الرئيسية .

ومع ذلك ، فإن الصورة التى قدمت تواءمحتاج إلى ظلال عميقة فى غضون الفلسفة الحديثة قام ديكارت " بإضافتها لتقدم الفلسفة لأول مرة على وضع أساس لعلاقة من نوع جديد بين "العقل" - وهو الملكة المميزة للإنسان منذ الإغريق - والألوهية : ومن قبل كان دنز سكوت Duns scot وسواريز Suarez قد رفعوا المستوى الميتافيزيقى للإنسان بأن نسباً إلى ذاته الروحية محمولات (صفات) لم يوافق توما الأكويني ، صراحة على عزوها إلا إلى الملكة ، من هذه الصفات : " الصورة المنفصلة " Forma separata ، " الجوهر الكامل " completa Substantia : " فردية الإنسان بلا مادة أولى prima materia جزئية " ، وهى الفردية المؤسسة من تحلل وجوده

الروحي ، ذاته . ولكن مع ديكارت ، وفي مرحلة لاحقة وبالبداهة النافذة التي منحها لسيادة الفكرة في " الكوجيتو " فقد طفر الإنسان طفرة جديدة نحو الوعي الأكثر عمقاً ورحابة بوجوده الذاتي . وهكذا ، يسعى كل من الوعي بالذات والوعي بـ " الله " - وهما مد يعدان من الموضوعات الغامضة الكبرى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر - نحو التوحد معاً والتنافذ بعمق لدى ديكارت حتى لم يعد ضرورياً الصعود بالبرهان من وجود العالم إلى وجود الله (كما هو الحال عند توما الأكويني) ، بل العكس ، فالعالم ذاته يستبطن أولاً بواسطة النور الفطري ، أو بواسطة عقل يعرف ذاته مباشرة ومتأصل في الألوهية ذاتها .

وأخيراً يصل شيلر إلى النقطة الأخيرة من رحلة الوعي بالذات حيث تلوح الصورة الأعمق تأثيراً في وجدانه ووعيه ، أعنى الصورة التي تضم " وحدة الوجود " ككل ، إبتداء من إبن رشد حتى هيجل وادوارد فون هارتمان ، مروراً بسبينوزا وليبنتز ، أيضاً ، والتي تكرس لفكرة التوحيد الجزئي بين "الروح" الإنسان " والروح " الإلهي ، فإذا الإنسان إله صغير .(٣٦) ويجب التأكيد ، هنا ، على أن هذه الصورة تمثل الإطار المرجعي " لميتافيزيقا الروح " عند شيلر وهو يصرح بذلك عدة مرات وفي مواضع كثيرة من أعماله ، أي أنه لا يخفى

تأثره بها وتأسيسه عليها رغم أن هذه الإستجابة لا تتحل عن إبداع مؤسس لديه .

ولكن السؤال الأهم ، الآن هو : ما هو المعنى الحق لهذه القفزات المتنامية المفاجئة في الوعي الذاتى ؟ هذا السؤال يطرحه شيلر على نفسه ، ويعيد السؤال في شكل نقيض القضية ، بصورة أكثر حساً : هل تمثل مثل هذه القفزات المتنامية سيورة يفهم منها الإنسان ، وبحق ، وبعمق ، موقفه الموضوعى في داخل مجموع الوجود؟ أم هل ، على العكس ، تمثل تنامياً لوهم خطير أو لأعراض مرض إشتد وطؤه ؟ إن هذه الأسئلة التى يطرحها شيلر لا يقصد من ورائها إلا إيضاح الموقف العقلانى الحالى المتعلق بالسؤال الحالى الأهم .

ويعتقد شيلر أنه بالإمكان الإسهام في زيادة هذا الإيضاح من خلال التحديد الحاسم للمفاهيم المتباينة عن "ماهية الإنسان" التى سادت في المناخ الثقافى الأوروبى الغربى ، فنجدد يميز في هذا الإطار بين خمسة أنماط رئيسية لما يمثله الإنسان بالنسبة لذاته . هذا مع الإشارة إلى أن كل واحد من هذه الأنماط يرتبط منطقياً وجوهرياً بفترة تاريخية معينة ، وأنه يمثل ، أعمق تمثيل ، جزءاً من الماضى

الإنسان . وهكذا ، فإن الأفق التاريخي عند شيلر يطل منه الإنسان من شرفات خمس يمكن التقاطه منها في لوحات خمس من يتأملها عاشها جميعاً ، وإستطاع بعمق مواز أن يتمثلها ، فيدرك منها ظلالاً للأفول والخفوت تارة ولآلعات الألق والسطوع تارات أخرى . أكثر : إنه النظر إلى الإنسان في قطاع عرضي ، هذه المرة ، والآن نبدأ في عرض وإستعراض هذه الأنماط :

١- النمط الأول : الإنسان من السقوط إلى الخلاص :

إن هذا النمط الأول ثمثله أعمق تمثيل فكرة الإنسان التي تسود في دوائر الوعي الإلهي (اليهودي المسيحي) ، وخاصة في أوساط الحياة الكهنوتية والتي ليست نتاجاً لفلسفة العلم ، بل " للعقيدة الدينية " . إنها تمثل نتيجة أكثر تعقيداً للديانة اليهودية والوثائق التي عبرت عن ذاتها فيها ، والعهد القديم خاصة ، والتاريخ الديني القلم والانجيل : إنها الأسطورة المعروفة جيداً عن خلق الإنسان (نفساً وجسداً) بواسطة إله شخصي من أصل زوجين إثنين عاشا في جنة أرضية (مذهب الحالة الأولى الأصلية) ومن ثم سقوط الإنسان بغواية الشيطان المريد ، ثم " الخلاص " بواسطة الإنسان - الإله بطبيعته ، والإصلاح المتاح من البنوة الألهية وعلم الأخرويات الأكثر تلوناً عن الحرية والشخصانية Personnalite والروحية والخلود

لما يسمى بـ "النفس" "والقيامة" "وبعث الجسد" "والدينونة"
"والحساب" إلخ .

ولا يخفى أن هذه الأنثروبولوجيا اليهودية المسيحية ذات نتائج مهمة في فلسفة التاريخ وتفسير الماضي الإنسان وآفاق التاريخ العام منذ "مدينة الله" عند أوغسطين S. Augustin وحتى الإنجازات الأكثر حداثة عند بوسويه Bossuet مثلاً . ويرى شيلر أن هذه الأنثروبولوجيا الثيولوجية وإن كانت تملك تأثيراً مبالغاً فيه على من يعتقد بها ، ويؤكد على أنها لا تزيد على كونها أسطورة من الأساطير تتخذ أساسها مضمون عقائدي أو إيماني ، وهذا هو علة تأثيرها العميق وسريانها عبر حقب زمنية طويلة . ويرجع شيلر أساس هذه الميثولوجيا إلى عوامل سيكولوجية أساسها الحصر النفسي Angaisse والقلق والوهن الذي يصاحب حياة الإنسان ، فضلاً عن الشعور بالذنب والخطيئة ، وما تلاه من قوعه في إسار التشاؤم ، حتى لقد قال كائنط : " إن الإنسان صنع من خشب معقوف جيداً حتى يأتي يوم ما ويخرج منه شيء معتدل / مستقيم ، كلية " .

وتأسيساً على وجهة النظر هذه ، يرى شيلر أن التحليل النفسي العميق الجاد لهذه العوامل التي أدت إلى ولادة هذه الأنثروبولوجيا الثيولوجية التي هي ميثولوجيا أساساً ، كفيل بتخليص الإنسان من

هذا الكابوس الثقيل الوطء على الإنسان . آنذاك يكون خلاص الإنسان بواسطة الإنسان لا من شيء آخر غيره ، وهذا هو أساس المعقولة الجديدة التي سوف يتبناها شيلر كأساس لآثر بولوجيا .

٢- النمط الثاني : الإنسان العاقل :

وتمثل هذا النمط الثاني عند شيلر ، في فكرة "الإنسان العاقل" أو صاحب الحكمة النظرية " Homo sapiens " ، وهى إختراع إغريقى يمثل إكتشافاً مهماً في نتائجه فيما يتعلق بتاريخ تقوم الإنسان بواسطة ذاته . ولقد صيغت هذه الفكرة ووضعت الوضع الفلسفى الخاص بها لأول مرة عند إنكساجوارس Anaxagore ، وأفلاطون وأرسطو . الأول وضع العقل Nous مبدأ لأول مرة في وجود الأشياء وإن لم يجعله فعالاً بما فيه الكفاية ، فيما يرى أرسطو . فأما الأخيون ، فقد زادا هذه الفكرة تأسيساً وفاعلية ووضوحاً وجلاء لم يكن لها من قبلها . وتكمن أهمية هذه الفكرة في كونها تؤسس فاصلاً بين الإنسان والحيوان ، عموماً ، لا وكما هو شائع خطأ ، بين الإنسان والحيوانات الأكثر شبيهاً به (كالقردة العليا ، مثلاً) بإستخدام منهج تجريبي خالص ، بل عن منهج تأملى خالص . ويرى شيلر أن الفلسفة اليونانية كانت هى الأولى ، تقريباً في إكتشافها هذا ، وكان ذلك على هامش فلسفة تسعى في الحقيقة إلى تفسير كل موجود ،

بيولوجيا ، بالإستناد إلى مقولتي الصورة والمادة (الصورة هي العنصر
الإيجابي والفعال ، والمادة هي العنصر السلبي ، المتلقي) ، وجوهر
الفكر هي صورته ، وبذلك تلقى الإنسان ولأول مرة وعيا بلذات ،
بوصفه سيداً على الطبيعة قاطبة ، بما يملكه الإنسان ، كنوع ثابت
أبدى ، من ملكة فعالة تخصه هو من دون غيره ، على الأصالة ، ولا
ترتد إلى أية عناصر أساسية تنتمى إلى النبات أو الحيوان ، ألا وهى
العقل " ratio الذى هو صورة خالصة ، وهو ما يجعل الإنسان قلداً
، أولاً ، على معرفة الموجود ، حتى الموجود فى ذاته ، والألوهية
والعالم ، والانتقال من التشابهات إلى المختلفات ، والعكس ، ويميل
نحو التطور الأكثر تعقيداً والممكن ، وهو قادر أخيراً على معرفة ذاته
هو أيضاً . هذه الخاصة الماهوية فيه والفكرة الجوهرية التى ينبغى
التأكيد عليها هنا ، هى أنه بدءاً من أفلاطون ظهر مبدأ أهم من أى
مبدأ آخر فى هذا السياق ، وهو التماثل بين العقل والوجود . وأصبح
ما يسمى باسم العقل الإنسانى يعبر عن مجرد وظيفة جزئية (
وكمجرد إختراع ظهر فيما بعد) للوغوس أو العقل الإلهى الذى
يعمل بقوة دفع الأفكار ، ولا يتوقف عن إنتاج عالمه ونظام هذا العالم
- لا بمعنى عملية خالقة ، بل بكونه ، فقط ، مبدأ أدياً للحركة
والتنظيم . وما يهمنا هنا ، إيضاحات أربع يراها شيلر ضرورية لتعميق
لهمنا لهذه الصورة :

١- إن الإنسان يمتلك ، في ذاته عنصراً من ماهية إلهية لاتتضمنه الطبيعة قاطبة ذاتها .

٢- إن هذا العنصر ، وهذه الملكة التي تصوغ وتنظم العالم أبدياً (والتي تحول الشواش " المادة " إلى " نظام " في الكون هما ، أنطولوجيا ، أو على الأقل ، من حيث المبدأ ، شئ واحد ونفس الشئ : ومن هنا كانت القدرة الحقيقية للعقل على معرفة العالم .

٣- إن هذا العنصر ، بقدر ما هو لوغوس ، يسود كل الصور الجوهرية عند أرسطو ، وبقدر ما هو عقل إنساني ، بإمكانه ، بلا أدنى مساعدة من الميول والإحساسات المشتركة بين الحيوان والإنسان (والمعتمدة على الإدراك ...) ، أن يبدى القدرة على تحقيق مضموناته المثالية (" قدرة الروح " ، " وقدرة الفكر ") .

٤- إن هذا العنصر ظل هو هو نفسه ، مطلقاً عبر التاريخ متطابق ذاتياً أو متماثل بين كل الشعوب والطبقات . وهذه حقيقة لا تتغير برغم كل التحولات الهائلة التي طرأت على شتى الأنثروبولوجيات وخاصة الفلسفية ، فيما يتعلق بهذه التحديدات السابقة ، وهو نقاط إتفق عليها أرسطو ، وتوما الأكويني ، وديكارت وسبينوزا وليبنز وكانط وماليرانش ... إلخ ، رغم كل ما يفصلهم جميعاً .

فهذه الأطروحات بقيت هي ذاتها ، كلياً باستقلال عن الترجمة
المضادة لهذه الأطروحة : ونزعة التأليه - وحدة الوجود .

هذا برغم أن قضية " الثبات " والتي تؤسس هذه الصورة
للإنسان ، قد هوجمت بعنف بالغ من فلسفات ما بعد الكانطية على
أفها مضادة لفلسفة التنوير ، ولقد نقلت " مقدمة فلسفة التاريخ "
لهيجل القول بأن العقل يحكم العالم ، ومن ثم فالتاريخ الكوني
عقلاني ، وهذه الفكرة هي التي نقلت الفلسفة إلى التاريخ الكوني من
خلال تصور للعقل يجعله ضد مبدأ " الثبات " القدم ، ومع ذلك
نعثر على ثلاث من تلك التحديدات المطروحة منذ قليل صاعدة إلى
أقصى حد نحو المفهومية " Panlogisme (وتعني أن كل ما هو
حقيقي واقعي مفهوم بأكمله) ، المتطرفة اللاشخصية ، بل نحو
التوحيد الموهى التام بين العقل الإنساني والعقل الإلهي ، وأيضاً نحو
تعزيز قضية " العقل كلى القدرة Toute - Puissance . ولكن يظل
هناك مضمون جديد نسبياً ، وهذا يتم في عملية الضرورة إذ يقترب
الإنسان ، ويجب أن يقترب من الوعي المتنامي بكل ما هو أزلى طبقاً
لفكره هو : أي الوعي بجريته " العالية على كل الميول الحيوية وعلى
الطبيعة . وهذه الطريقة فإن هيجل ، إذ يدحض قضية ثبات العقل
الإنساني ، يستعرض بتميز بالغ ، تاريخاً للأشكال المقولية الذاتية

ولأشكال الروح الإنسانى ذاته ، ويتبع تاريخ تراكم أعمال العقل والملاحظة التى يؤكد عليها شيلر هنا ، هى أن هذا التطور للروح الإنسانى عند هيجل ، مستقل عن التغير البيولوجى للطبيعة الإنسانية . وهذه الملاحظة غاية فى الأهمية لدى شيلر ؛ إذ نجده فيما بعد، يؤكد على أن ماهية الإنسان " أى الروح ، مستقلة تماماً عن البناء البيولوجى والفيسيولوجى له ، إستقلالاً لا يعنى التدافع أو التضاد بينهما . كما أن هناك ملاحظة أخرى لا تقل عن هذه أهمية بالنسبة لشيلر ، وهى أنه فى مجرى عملية الصيرورة ، هذه ، تحصل الألوهية الأبدية فى الإنسان على الوعى بذاتها وبكل مقولاتها الأبدية الخاصة ، فهناك علاقة بين الفينومولوجيين أى فينومولوجيا هيجل وفينومولوجيا شيلر ، فى هذه النقطة بالذات . ولسوف يتضح ذلك أكثر فأكثر كلما تقدمنا فى البحث .

وتبقى ملاحظة أخيرة وتكمن أهميتها فى كونها ضد التيار التقليدى حتى الآن ، وهى أن العقل ، كما راينا حتى الآن ، وبعيداً عن التحقيقات الوضعية الجديدة الذى يعنى صفة البدهية أو فكرة شئ يرى ذاته ليس إلا أصطناعاً يونانياً أبان نيتشه وجويلام دلتاي G. Dilthey عن أنها - والمتمثلة فى فكرة الحقيقة كتطابق الفكر على الشئ - مرتبطة منطقياً بالفكرة الروحية عن الله ،

وهي تختفى بإختفائها ،وهي بالنسبة لنتيشه ليست سوى صورة
 للنموذج الزهدي P'ideal ascetique الذى سعى إلى هدمه تحت
 طائلة " تشاؤمه الديونيزى Pessimisme dyonisiaque ونظريته في
 المعرفة المتضمنة في إرادة القوة ، والتي طبقاً لها لا يجب أن تكون كل
 أشكال الفكر سوى وسائل لإرادة القوة في الإنسان . ويكتفى شيلر
 في النهاية في حكمه على هذه الصورة المقدمة عن الإنسان في هذا
 النمط ، بأنه بغض النظر عما قرره الفلاسفة ، هنا ، عن العقل أو
 حتى الذهن (كما سلم به ديكارت) إلا أنه ما من أهم منهم لا
 يعتبر بديهياً أن العقل يمكن أن يكون حقيقة واساس كل الكون ،
 ومع ذلك فإن أهلية هذا العقل للسيطرة على الواقع بواسطة الفكر لا
 تعدو أن تكون إفتراضاً . وما ذاك بالقطع ، إلا نتيجة للخلط في
 تصور ما يسمى بالعقل بين ما هو إنساني وما يتجاوز الإنسان .
 وهذا الخلط من شأنه إلا يوحد وجهة النظر بالنسبة
 للماهية الحقيقية للإنسان إذا ما إعتبر العقل أو الذهن
 بالمعنى الثابت أو الدينامى أساساً لهذه الماهية ، ولهذا
 إستحقت هذه الصورة النقد الشيلرى . (٣٧) .

٣- النمط الثالث : الإنسان الصانع :

يتناول شيلر ضمن هذا النمط فكرة الإنسان الصانع L'Homo Faber كماهية للإنسان قدمت في إطار أيديولوجيا تعتمد الزعنة الطبيعية والوضعية والبرجماتية حديثاً ، وتبدأ نظرية الإنسان الصانع أولاً ، بإنكار إمتلاك الإنسان ملكة عقلية خاصة . وبذلك فلا يوجد أى اختلاف ماهوى بين الإنسان والحيوان ، بل اختلاف في الدرجة فحسب ، فالإنسانية ليست إلا نوعاً حيوانياً خاصاً ، نرى فيه ، تجريبياً ، نفس العناصر ، نفس القوى ، نفس القوانين الموجودة في الأحياء مع اختلاف وحيد خاص بالتعقيد الشديد في داخل التلّج . وبالتالي فإن كل ما هو نفسى وروحى وحتى نؤزيسى noetique (عقلى) يجب تفسيره بإستخدام الميول الحيوية والإنطباعات الحسية ومشتقاتها التكوينية ، أما ما هو "الروح" - إذا كان جديراً بهذه التسمية - (أى الملكة التى تختلف ، ظاهرياً ، عن الميل) أى ملكة الإرادة ، ووضع الغايات ، والتمسك بالقيم والتقويم والحب الروحى ، وبالتالي أيضاً الأعمال حيث تعبر عن إستعداداتها (الثقافة) - فليس إلا ظواهر إضافية ، ثانوية مصاحبة epiphenomenes وإنعكاسات غير فعالة واعية بعوامل تمارس فاعليتها في المستوى تحت الإنسان (في داخل المملكة الحيوانية) . فالإنسان إذن وفي المقام

الأول ، ليس كائنات عاقلاً بالمعنى المتضمن في الصورة السابقة في النمط الثاني ، بل كائن حتى تقوده ميوله ، فأما ما يسميه هو " بالأفكار" والأفعال العاطفية السامية (أى الحب بالمعنى الخالص) والإرادة ، فلا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع اللغة بالإشارات التي بها تتواصل إنطباعاته الغريزية (الفطرية) معاً (نيتشه ، هوبز) - وهى تعنى تعبيراً رمزياً عن حشد أساسى من الميول ومتضايفاتها الإدراكية perceptifs . فالإنسان ليس إلا كائناً حياً بلغ تطوره درجة خاصة من الرقى .

أما " الروح " والعقل فليساً مما يمتلك أساساً ميتافيزيقياً مستقلاً ، ولم يعودا مما يخضع لقوانين أساسية مستقلة ، ومتسقة مع القوانين نفسها : قوانين الوجود ، بل يعينان ، فقط ، تطوراً واضحاً للملكات النفسية الأكثر سمواً مما نصادفه عند القرود العليا . أى أن العقل ليس إلا ذكاء تقنياً مثله في ذلك مثل كل العمليات الأخرى والعلاقات من النمط السيكلوجى ، يمتلك متضايفات تنجلى في وظائف الجهاز العصبي . كما أن " الروح " ليست ، هنا ، إلا جزءاً من النفس (أى ذات طابع نفسى) بمعنى كونها تمثل الجانب الباطنى من العمليات الحيوية . وأما الوعي فينحل إلى مجموعة من الصور تندمج في كثرة من المنبهات (أو المثيرات)

وردود أفعال " الجسمية " . أى إنه حشد من الرموز التلقائية للأشياء وللروابط الإتفاقية بين هذه الرموز .

وأما عن وحدة " اللوغوس " الذى يشكل العالم ويعمل فينا بوصفه " عقلاً " فليس من المهدى العوده إليه ، إذا لم يسأ الظن أو إذا لم يلتبس الأمر ميتافيزيقيا حول الوعى الإنسانى ، أى إن لم ينظر إليه على أنه إمتلاك خاص أو إعادة إنتاج (بعملية خاصة) للوجود ذاته . فماذا ، إذن ، يكون الإنسان ، ماهوياً ؟

١-أهو حيوان يستخدم الرموز (اللغة) ؟

٢-أهو حيوان يركب الآلات ؟

٣-أهو حيوان فقارى ، أى له مخ أعلى وظيفياً فى قشرته من مخ الحيوان ؟

إن إيجابية الإجابة عن هذه الأسئلة السابقة تشكل " ماهية " الإنسان " فى الصورة التى تقدمها له هذه الأيديولوجية القديمة قسّم الزعة الحسية بدءاً من ديمقريطس وايقور مروراً بـ " يكون " وهيوم " ومل " و"كونت " وسبنسر ودارون ولامارك (أصحاب الزعة التحويلية Transformisme التى تدعى عدم ثبات الأنواع لأنها فى تطور متصل) وحتى الفلسفات البرجماتية التى طورت هذه الصورة

عن الإنسان كإنسان صانع ، والتي وجدت دعماً قوياً من سيكولوجيين كبار - في هذا الاتجاه - وهو إيتاه مؤسس أيضاً على فلسفة هوبز وماكيافيللي - يذكر شيلر منهم فويرباخ وشوبنهاور ونيشة ، وفرويد وإدler .

أما شيلر فينتقد كل هذه النظريات الطبيعية خاصة فيما يتعلق بالماضى الإنسانى ، والتي تمثل الإنسان كما لو كان يجد قياده الأصلية من الميول ، ويستدل على ما يسمى بـ "الروح" من النبض والإدراك ، أو حتى بالرجوع إلى الكبت والتسامي (عند فرويد ، مثلاً) وهو يوجه إنتقاده بالتفصيل كالتالى :

أ- ينتقد أولاً المفهوم الإقتصادى الماركسى (عن التاريخ) والذي لا يعدو التاريخ طبقاً له ، أن يكون صراعاً جوهرياً بين الطبقات ... إنطلاقاً من صراع الميول الأساسية ، والتي تلعب دوراً حاسماً في الصبرورة الجمعية ، وبالتالي فإن ما يسمى بالثقافة الروحية ليس ، إطلاقاً ، سوى ظاهرة ملحقة ثانوية ، كما أشرنا ، من قبل ، ودورة معقدة متجلية في إشباع هذا الميل في المواقف المتغيرة للمجتمع التاريخى .

ب- وينتقد ، ثانياً ، المفهوم الذى يتسق مع نظرية الميول التى تجعل من غريزة التناسل ونتائجها ذات الطابع الكمي والكيفى محركاً أول للتاريخ (شوبنهاور - فرويد) .

ج- ويتنقد ، أخيراً ، المفهوم الذى تعد الأحداث التاريخية ، طبقاً له ، تعبيراً عن سياسة القوة . وهذا المفهوم يرجع إلى هوبز وماكيافيللى وله أشكال أخرى أكثر تفصيلاً وإختلافاً ، فيما بعدها . ويكفى فى نظر شيلر أن نذكر حالات " كونست " الثلاث ، والمعيرة بكثافة عن سيادة أطوار المعارف الإنسانية والحضارة التقنية بمقتضى معيار ساذج للعلم الوضعى الحديث والمناهج الاستقرائية والثورة الصناعية فى أوروبا الغربية ، وتحديد إقامة المعايير القيمية فى المكان والزمان ، والتي لم تعد تنتمى إلا إلى الأطوار الميتافيزيقية والدينية والتي أصبحت مراحل بالية من مراحل الروح الإنسانى .. ويتبعه فى ذلك سبنسر ، ونفس الصورة عند ماركس ، وهذا ما حدا بشوبنهاور أن يعلن كفره بالتاريخ وفراره من أوروبا (ثقافياً) - يكفى أن نذكره لتبين فشل هذه الأيديولوجيا فى تقديم صورة حقيقية عن الإنسان ت عبر تعبيراً صادقاً عن ماهيته ، وهى فى نظر شيلر ، لا تختلف فى درجة هذا الفشل عن الصورة السابقة والتي قدمت الإنسان العاقل . (٣٨) .

النمط الرابع : الإنسان الديونيزى *I'Homme dyonisiaque*

يبدأ شيلر بتعريف أو تحديد هذا المفهوم عن الإنسان بأنه ذلك الذى - وبتكينك واع كذلك الذى يسعى به مفهوم الإنسان العاقل إلى الإحالة الطبيعية (يعنى تطبيع) لميوله وحياته الحسية ، وذلك لفهم المثل الأبدية *eternelles* - يطمح ، على الضد من مفهوم الإنسان العاقل ، إلى تطبيع الروح والعقل (بالاندفاع الانتشائى ، والرقص والمخدرات ، لكى يوحد حياته ، باطنياً ، مع الطبيعة الخالقة ، فيتوحد فعلياً مع الطبيعة الطابعة *natura naturans* : إنه الحسنى الأثنروبولوجى الذى طبقاً له يصبح العقل هو "مريض الحياة" الذى يفصل الإنسان عن القدرة الخالقة للطبيعة والتاريخ . (٣٩) .

وبرغم أن الديونيزية ، ومن منطقها الخاص ، ترفض بالإطلاق كل الأديان الروحية : اليهودية والمسيحية - ، وتبذ فكرة إله خالق بوصفه روحاً - ؛ إذ الروح ، فى نظرها ، مبدأ شيطاني ينخر الحياة والنفس - إلا أنها ، مع ذلك تقترب من الأثنروبولوجيا المسيحية وذلك بفكرة " السقوط " ، وبالأخص إذا اتخذت هذه الأثنروبولوجيا الصورة التى إتخذتها عند القديس أوغسطين ، فقط لأن الديونيزى ليس "إنساناً" سقط فعلاً فى الماضى ، بل الإنسان العاقل هو نفسه السقوط والخطأ والخطيئة ، وليس مجرد أصلاً لهذا السقوط .

ويرى شيلر أن فلسفات متعددة تعبر عن هذه الصورة الأخيرة منها الفلسفة المتأخرة عند شيلنج وشوبنهاور وإدوارد فون هارتمان وهي فلسفات مؤسسة ، رأساً ، على " سقوط " طبيعة الإله السبق تنفصل عن الروح الإلهية ، وعلى الخطيئة الأولى (الأصلية) للرغبة العمياء المتعطشة للوجود . ومن جهة أخرى ، وكما رأينا ، فإن هذه الأنتروبولوجيا الجديدة تنفصل إنفصلاً حاسماً عن الأنتروبولوجيا العقلانية ؛ إذ فهم هذا الانفصال إنطولوجيا فيما يتعلق بالحياة والروح .

والنقد الرئيسى الذى يوجهه شيلر إلى هذه الصورة الجديدة للإنسان يرصد الخطأ الأساسى لهذه النظرية وهو أن مفهوم الروح ، طبقاً لها ، لن يتضمن إلا مجرد فكر يشاره الذكاء التقنى وهو ما يتضمن، أيضاً ، وكما سبق ، فى المعنى الوضعى والبرجماتى ، فهذه الروح لن يكون بإمكانها فهم عالم من الأفكار والقيم التى لها وجود وحقيقة انطولوجية . أما هذه الأشياء الأخيرة فلا تعدو أن تكون مجرد إصطناعات Fictions خادعة للإنسان وبهذه الطريقة تظل هذه الأنتروبولوجيا معتمدة كلياً على خصمها اللدود ، أعنى الأنتروبولوجيا الوضعية - البرجماتية أى أنها تتبعها سراً رغم أنها تطاردها جهراً . وهذه الروح بقدر ما هى لوغوس لن يكون بإمكانها

أن تفتح للإنسان مملكة جديدة للوجود ، ولا - بقدر ما هي حسب خالص يعطى له - الدخول إلى عالم القيم ؛ إنها لن تفعل ولا تفعل ، في الواقع ، إلا إجراءات وآليات معقدة دائماً وذلك من أجل إستخدامها في دعم الميول الحيوية حتى لا تفسد أى تناغم طبيعى .

٥- النمط الخامس : الإنسان الأعلى (السوبر مان) :

والنظرية التى يعرضها شيلر تحت هذا النمط الأخير هى على العكس تماماً من النظرية المعروضة تحت النمط السابق والتى حطت من شأن الإنسان ، أو على الأقل الإنسان العاقل - والذى وحد الفكر الغربى بينه وبين الإنسان عموماً - كما لم يفعل من قبل أى مذهب فى التاريخ ، فكان الإنسان ، وطبقاً لهذه النظرية ، ليس إلا حيواناً : لم يصب بأى مرض أعضل من مرض الروح . والنظرية الحالية تولى من شأن الوعى الذاتى والقيمة الإنسانية وتعطى لهما فكرة أعلى بهاء وفخاراً ما لم يعطهما أى مذهب فلسفى أو غيره معروف ، وليست هناك مقارنة ، بالطبع ، فى هذا الخصوص .

وأما الشكل الملمه لهذه النظرية فهى الأنثروبولوجيا التى قدمها نيتشه فى فكرته عن الإنسان الأعلى وإذا تميز الإنسان العادى فى "زارادشت" ، بوصفه إشمئزاً وعاراً مؤلمين ، فهذا بالقطع لا يظهر إلا بالمقارنة بالصورة المتألفة للإنسان الأعلى *Surhomme* ، أى

المستول الوحيد والسعيد بمسئوليته ، أى السيد المبدع والمستول عمن كل ما هو ذو معنى فى الأرض والميرر الوحيد لما يسمى بالناس والإنسانية ، والتاريخ ويجرى العالم ، وما هو أعلى قيمة وجودية بالإطلاق .

وهناك مفكرين وفلاسفة آخرون يرى شيلر أنهم قدموا هله الصورة الجديدة عن الإنسان ، يذكر منهم ديتريش هينريش D.Heinrich ، وكرلر D.kerler ، وفيلسوف عظيم هو نيقولاى هارتمان - N.Hart mann ، الذى تمثل أخلاقه المهية الكثير فى هذا الموضوع ، وتقدم مفتاحاً أكثر حسماً وخلوصاً لهذا المفهوم الأخير (الإنسان الأعلى) .

فأما أساس هذه النظرية الأخيرة للإنسان عند كرلر وهارتمان فهو "الإلحاد" Atheisme من نمط جديد إذا ما قورن بأى شكل من أشكال الإلحاد الغربى فيما قبل نيتشه . إنه الإلحاد الذى يفهم على أنه مصادرة للجدية والمسئولية . وشيلر يشرح من جانبه معنى هذا التعبير كالتالى :

إن الإلحاد (بأوسع معنى للكلمة) بكل أشكاله التى تجملت حتى الآن ، أى المادى والوضعى ... إلخ ، يعتر وجود الله كشئ مرغوب

فيه في ذاته ، ولكن المشكلة هي في عدم إمكانية البرهنة عليه وتصوره مباشراً أو غير مباشر ، وفي عدم إمكانية التوفيق بين هذا الوجود ويجرى العالم فعل ذلك كانط ، وجعله مصادرة عامة للعقل العملي . أما المذهب الجديد ، فيقول الضد من ذلك : ليس هناك استحالة في وجود نظرية في وجود شيء ما (x) كمبدأ للعالم ، أى الذى (الموجود) في ذاته Ens a se سواء أكان هذا الشيء (x) إله للألوهية أم للإلحادية ، وسواء أكان عقلياً أم لا : ففي كل الحالات لا يمكن معرفته ، ولكن وباستقلال عما إذا كنا نعرف أولاً نعرف ، فهناك شيء حاسم : فلا يمكن وجود إله أو لن يمكن وجوده إذا كان للمسئولية والحرية والواجب وجود أكثر من كونها ألفاظاً بسيطة ، وكان لوجود الإنسان معنى ممكن .

ومن الواضح ، فيما يقول شيلر ، أن هذا المذهب يتمتع بمزية خاصة ، ولأول مرة ، في شكل "المصادرة بالإلحاد" ؛ إذ لا يعفى إنكار وجود الله الإنسان من مسئوليته ، ولا يشعره بضالته استقلاله وحرية ، بل على العكس تماماً ، يشعر ، وإلى أعلى درجة يمكن تصورها بهذه المسئولية وهذه السيادة . ويعتقد شيلر بأن "نيتشه" كان أول من شعر ، إلى أقصى حد ، بأهمية نتائج قضية "إن الله قد مات" ، إنه لا يستطيع إلا أن يموت إذا قدر الإنسان ذلك ! ليكون "

فوق — إلهى " . وهذا هو المبرر الوحيد لموت لإله . ويذكر شيلر في هذا السياق أن " هارتمان " ، ذهب أيضاً ، هذا المذهب عندما جعل الصفات الإلهية (القدر / القضاء / القدرة) معزوة إلى الإنسان " ، لكن لا كما أراد كونت إلى الإنسانية ، بل إلى الإنسان " الشخص " .

وحكم شيلر على الأنثروبولوجيا المقدمة الآن ليس حكماً قاسياً كما هو مألوف منذ إستعراض النمط الأول ، وحتى الآن ، فشيلر لا يختلف معها في توجهه ، وهو الإعلاء من قيم الإنسان الشخصى ، وأهمية مثل هذا الإعلاء في تعديل مكانة الإنسان في الوجود ، ولكنه يرى أن مثل هذه الأنثروبولوجيا حماسية أكثر من اللازم ولذلك يرى أن التاريخ المؤسس على هذه الأنثروبولوجيا قد أصبح ، بما هو كذلك ، مجرد لوحات حائطية تذكارية " للشكل الروحي " المتمثل في الأبطال والعابرة أو كما قال نيتشه : النماذج العالية — أى القدوات للنوع البشرى . أو كما قال كارليل Carlyle : إن الناس هم الذين يصنعون التاريخ " .

والآن ، وبعد أن قدم شيلر كافة الأنماط الممكنة التي قدمت صوراً تفاوتت في الأسس التي إنطلقت منها ، فيما يتعلق بالأساس الذى يشكل " ماهية للإنسان " ، وبالتالي مفهوماً للروح " يتراوح

بين الطابع الميتافيزيقي والطابع الوضعي التجريبي، ماذا عن قرار شيلر تجاه هذا الحشد من الأفكار التي كررت المشكلة تاريخياً ، وكسرت معها الأخطاء القديمة ، فلم تفلح في التجرد منها ؟ القرار الحاسم الذي يصدره شيلر ، هنا ، هو ضرب الصفح عن كل التقاليد المتعلقة بهذا السؤال عن الإنسان ، وبهذا الجهد المبذول لإعتبار الكائن المسمى بـ "الإنسان" بالإنفصال المنهجي الكامل ، والدهشة الحادة ، إذ يسمحان فقط بالوصول إلى تصورات جامدة . ويعترف شيلر بجمرة الحرب التي يجب شنها ضد هذا الكم من الصعوبات التي يجب ضرب الصفح عنها ، وضد اللاوعي وقوة المقولات التقليدية التي صيغت على خلفيتها هذه التصورات .

وهكذا فإن الشئ الوحيد الذي يجب عمله في نظره هو التخلص شيئاً فشيئاً من هذا النير بالفهم الدقيق لأصل هذه المقولات في تاريخ "الروح" ، وانتصار هذه الأخيرة (الروح) على تأثير هذه المقولات ، وذلك عن طريق الوعي بذاتها . (٤٠)

ويقصد شيلر الحرب ، بالقطع ، أن تكون ضد كل العلوم التي جعلت الإنسان موضوعها - أي العلوم الطبيعية والطبية وقبل التاريخية والأنثولوجية والتاريخية والإجتماعية ، والسيكولوجية والسيكونشوتية

وعلم الطبائع الشخصية - ذلك أنها تصورت أنها هي القادرة وحدها على تقديم أثربولوجيا حقيقية تدعى كونها فلسفية أساسية بما فيه الكفاية ، وفي نفس الوقت ، تطرح موضوعات البحث بصورة أكثر تحديداً وإيجابية . (٤١) هذا فضلاً عن كل الأثربولوجيات الفلسفية المقدمة ، في موضع سابق ، حتى الآن .

ومعنى ذلك أن شيلر قد آل على نفسه بذل جهد الطاقة لحل السؤال الجوهرى الملح والعصرى في ذات الوقت ، ويعنى به السؤال عن أثربولوجيا فلسفية ولكن ينبغي ، قبل الشروع في تقديم بنود ذلك الحل أن يقدم تحديداً لهذه الأثربولوجيا أو تعريفاً لماهيتها . إن شيلر ينجز ذلك فعلاً وصراحة ، في بداية كتابه الأكثر أهمية في موضوع النقد التاريخى للفكرة التى قدمتها الأثربولوجيات الفلسفية السابقة عن الإنسان وماهيته وأعنى به : "الإنسان والتاريخ" . كالتالى " أعنى بالأثربولوجيا الفلسفية "العلم الأساسى لماهية الإنسان وللبنية الأيدوسية (الماهوية) eidetique له ، وذلك في علاقته بالممالك المختلفة للطبيعة (جوامد) ، نباتات وحيوانات ، وأيضاً في علاقته بمبدأ كل الأشياء ، بالأساس الميتافيزيقى لماهيته ، بدياياته في الكون من وجهات النظر الفيسيولوجية والسيكولوجية والروحية ، والقوى والدوافع التى تؤثر عليه ويؤثر هو عليها ، والإتجاهات

والقوانين الأساسية لتطوره البيولوجى والسيكولوجى والروحى والإجتماعى ، منظوراً إليها فى داخل إمكاناتها الأساسية ، وأيضاً فى داخل نتائجها الفعالة . فضلاً عن مشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، أو كما يمكن القول ، بين ما هو فيسيولوجى وما هو سيكولوجى ومشكلة العلاقة بين "الروح" والحياة " . (٤٢) .

وهو يحدد فى كتابه الأهم "مكانة الإنسان فى الكون" مهمة هذه الانثروبولوجيا الفلسفية الجديدة وذلك بمحصرتها فى بيان الكيفية التى تصدر بها كل محتكرات الإنسان (خصوصياته) ومنتجاته وأعماله الخاصة ، عن بنيته هو (الإنسان) ذاته ، ويعنى شيلر بهذه المحتكرات : اللغة والضمير الخلقى ، والآلة ، والجيش ، وفكرتى العدالة والظلم ، والدولة ، وأعمال الإدارة والتحكم ، والقدرات التعبيرية عن الفنون والأسطورة ، والدين ، والعلم ، والتاريخية والإجتماعية . (٤٣) .

والآن وقبل الولوج إلى العالم الفينومولوجى الذى شيده شيلر وصفاً لإبراز فينومولوجيا الروح على خلفية هذا العالم الذى يتميز ، عنده ، بكونه واحداً ، أى يمثل وحدة الوجود بين ما هو روحى وما ليس كذلك — الآن يجب أن نبدى هذه الملاحظات على التعريف السابق :

١- أولاً ، ومنذ البداية، يريد شيلر التوحيد بين الأنثروبولوجيا الفلسفية المزمع تأسيسها والعلم بما هو كذلك ، أى العلم الذى أعده هوسيرل من قبل النموذج المثالى للفلسفة " فى كتابه " الفلسفة كعلم محكم" ، والذى تناول فيه بالنقد والتصحيح كل التزعّات الطبيعية التى أرادت تأسيس الفلسفة والعلم على "وضعية" من شأنها جعل الإنسان فى أزمة لا مخرج له منها، وكما وصفها هوسيرل فى كتابه المعنون " الفينومولوجيا وأزمة العلوم الأوربية " أى فصل الإنسان عن إنتاجه العلمى وجعله غريباً عنه وهذا هو معنى إغتراب العلوم عنده ، بالإضافة إلى اغترابها عن أساسها الذى يترسخ فى بداهة "عالم الحياة" .

٢- والملاحظة السابقة تقودنا إلى ملاحظة أخرى وهى أن عدم كفاية الاتجاه الوضعى فى النظر إلى العلم والإنسان معاً قد دعت هوسيرل ومن بعده شيلر بل والوجوديين الفينومولوجيين (هيدجر — سارتر) إلى الخط من شأن العلم " الوضعى " الذى بموضع الإنسان " ويضعه فى مخطط العلوم كمجرد موضوعات متكيفة طبقاً لمناهج هذه العلوم وذلك من دون "باق" وهو ما سيثور شيلر عليه، فيما بعد .

٣- فى الوقت الذى رفض فيه هوسيرل إعتداد التزعّات الأنثروبولوجية

في مجال الاستمولوجيا وخصوصاً المنطق ، كما هو بين في مؤلفه العظيم "بحوث منطقية" بجزئيه ، جنباً إلى جنب الترات السيكولوجية والتجريبية، نجد شيلر يتغلى عن حذر الفينومولوجيا الرائدة ويوجد بين الأنثربولوجيا والعلم المحكم، على الضد من مشروع هوسيرل السابق .

٤- إن الإنثربولوجيا الشيلرية سوف تحاول ،بناء على التعريف السابق، أن تتجاوز النظرة العلمية التقليدية عن الإنسان ، ولكن السؤال الأهم الآن : هل يمكن تجاوز العلم إلا بالعلم ؟ إن تجاوز العلوم يعنى تجاوز علمية العلوم . هذه حقيقة لا يجب إغفالها في وسط هذا الحشد الذى حشده شيلر للإيهام بأهمية العناصر المؤلفة له . وفي نظرى ، فإن شيلر سوف يزلق وهو بصدد هذا التعريف إلى مسالك من شأنها إبعاده عن مشروعه الأساسى ولن نستبق الرؤية ، هنا، بل ما أردنا التنويه عنه هو ما يسمح به التعريف السابق ، وفي حدوده .

وربما أراد شيلر بمصطلح "علم" في التعريف السابق الفينومولوجيا " كمنهج، ولكن الفينومولوجيا كما أراد لها صاحبها علم " وضعى " لا بمعنى " طبيعى " بل بمعنى رصد " موضوعات " الواقع الفعلية والممكنة كموضوعات للتجربة الترنسندنتالية أعنى تجربة الوعى ؛ وهذا يعنى "كفاية" هذه الأخيرة والقيم عليها (الوعى)

كأساس للوجود الأنطولوجى الصورى "للعالم والذات" ، فلم تولق
إلى الإقرار بمبدأ ميتافيزيقى للعالم والذات، بل دعت إلى "تعليق"
كافة الأحكام المتعلقة بهذا المبدأ . و يبدوا هذا جلياً فى كتابه "
الأفكار" Ideen . والسؤال الآن لابد من أن يكون عن مدى أمانة
شيرلر على معنى "علمية" الفينومولوجيا بل واية علمية ، أعني "وضعية
" العلم ولو بالمعنى السابق.

(ب) فينومولوجيا الواقع :

يبدأ شيرلر تحت هذا العنوان فى الوصف الفينومولوجى للوجود
الواقعى ودواتره ، وذلك بالإحالة إلى فكرة رئيسية يتبناها على طول
الخط ، وهى عدم كفاية العلوم على مختلف توجهاتها فى رصد "الماهية
الأساسية أو الأيدوسية للإنسان" ويعنى بها "الروح" . وبالتالى فإن
هذا الوصف سيعلو على انقراض العلم بدعوى "عدم الكفاية" ،
وهو الرفض الذى أسس من قبل رفض كافة النزعات الأنثربولوجية
فى الفقرة السابقة، أعني النزعات التى أتخذت من الثقافات العلمية
أسساً لها . وهنا سوف تكون النظرة إلى الإنسان فى قطاع طولى فى
سياق الواقع الكلى الحقيقى Dasein والواقعى الفعلى ، أى "الروح"
Geist . وسوف نرى شيرلر فى هذه الإطلالة الطولية للإنسان
متأرجحاً بين العلمية والميتافيزيقية؛ فيتجاوز الأولى ليصعد إلى الأخيرة

وينتصر لها في النهاية ، مما يشكك في ولائه للأولى. وبالتالي فقد لا يخرج شيلر في أنثروبولوجياه عن الإطار الذي حبس فيه كافة الأنثروبولوجيات السابقة . وهذا الحكم ليس حكماً مسبقاً ، فكل الإعتبارات التالية سوف تكون حيثيات لهذا الحكم .

هذا إذا بدأنا في تفصيل النظرة الفينومولوجية ، أى الواقع وذلك للسعى الخبيث نحو بيان "ماهية " هذا الواقع فينومولوجيا ، أى لا علمياً وضعياً ، تمهيداً لبيان التباين الكيفي بين هذه الماهية " والماهية الإنسانية " أعني "الروح" .

أولاً : نرى شيلر في بداية كتابه الأهم في هذا السياق والمعنون " مكانة الإنسان في الكون " (العالم أو الوجود ، والمعنى واحد عند شيلر) يقدم تصنيفاً هرمياً لكافة الدوائر المكونة للواقع كما تراها فينومولوجياه ليحاول الإمساك بالمبدأ الذي يسرى في داخل هذه الدوائر المتفاعلة وإن بدرجات متفاوتة لنستنتج من ذلك بعد "رد" هذا المبدأ إلى مجرد مبدأ " طبيعي " وحسب ، أنه ليس هو الذي يميز "الإنسان " ويقوم " ماهيته " "العمقى " . وهذا هو المنهج الخاص الذي سبناه شيلر خلال هذه النظرة الكلية إلى الواقع .

****والواقع عند شيلر ينقسم هرمياً إلى دائرتين أساسيتين :**

١- "الدائرة العضوية" : وهى ما تضم كل ما هو حسى : أعنى

النباتات والحيوانات والإنسان .

٢- "الدائرة اللاعضوية" : وتضم كل ما ليس حياً، أعنى الواقع

الجمادى، أى الطبيعة اللاحية ، بصفة عامة .

****وهو يميز في داخل الدائرة الأولى بين دائرتين خاصتين :**

١- "دائرة الدافع الحيوى" وتسود فيها فاعليات الحياة من نمو

وتطور ، إلخ .

٢- دائرة الروح، وهى ما تظهر في الإنسان فحسب من دون أبناء

الدائرة العضوية قاطبة ، وهى تتجلى فيه كشخص ، بل كوجود

مطلق (الله) ويجب أن نلاحظ أن التمييز الذى يصطنعه شيلر بين

الدوائر جميعاً ودائرة الروح ليس على مستوى " الكم " ، تلك المقولة

التي تتبناها الدوائر الفلسفية والعلمية ذات النزعات الطبيعية ، بل على

مستوى " الكيف " وهى المقولة التى هى بمثابة المفتاح لولوج " مملكة

الروح " وهى الميزة الأساسية التى تشكل "ماهية الروح" فى مقابل

ماهية الدوائر الأخرى للواقع .

وبذلك فإذا كان "الإندفاع الأساسى " هو ما يشكل ماهية

الواقع اللاروحى وإن كان يتخذ صوراً متباينة فى تشكيله ماهية

الدوائر المختلفة من هذا الواقع ، فإن "الروح" هي ما تشكل "ماهية الإنسان" . ولكن العلاقة بين هذين المبدأين لن تكون علاقة تضاد أو عدا ، كما سنرى ، بعد قليل ، بل تنافذ وتداخل ؛ فمنهما معاً تتألف شخصية الإنسان ، كتجسيد للروح . وهنا سوف يكون الإنسان ميكروكوزم Microcosme تتجلى فيه صورة الوجود الكلى العالمى macro cosme إذ يجمع في تأليفه كلا المبدأين السابقين في إرتباط وظيفى نادر فى الكون . وهذه الصورة الإجمالية لفينومولوجيا الوجود الشيلرى أردنا تصويرها هنا حتى نتخذ كل تفصيلات الواقع مكانها على خريطة هذه الصورة والأهمية التى هى لها من خلال موقعها منها فى نظر شيلر . وأخيراً للمساعدة فى متابعة الصورة كما تعرضها الفينومولوجيا من جانبين ليس بينهما تضاد لواقع أو وجود واحد مفصل . ولنبداً ، أولاً ، فى بيان صورة "الإندفاع الأساسى" drag فى كلية الدوائر المشكلة للواقع اللاروحى .

أ- يشكل "الإندفاع الأساسى" فى دائرة الواقع اللاعضوى وهى الدائرة الفرعية الأولى من دوائر الواقع اللاروحى ما يسميه العلم بـ "القوة" أو "الطاقة" وهى تتجلى فيما يلاحظه المرء من ظواهر وأحداث كالبراكين والأعاصير والفيضانات ، ... وهى ما تشكل

تركيزاً هائلاً لهذه القوة أو الطاقة أو القدرة Pouex وحتى تلك التي يتدخل فيها الإنسان كالانفجارات الذرية ، تدخل أيضاً في هذا الباب .

وينظر شيلر إلى هذه الأحداث على أنها لا تخضع إلا لقوانين عشوائية، أى لا تحكمها قوانين ثابتة تسببها وتحددها في سياق معين ، وبالتالي فإن حدوثها عرضي وعشوائي، أيضاً . لذلك فهي لا تخضع إلا لمعنى إحصائي، فقط . وينتهي من ذلك إلى الحكم بأن هذه الدائرة من الواقع معتمدة فالعمليات اللاعضوية تجري أساساً على مستوى الإحتمال، وخاضعة للشك دائماً وتجرى في عماء لتصل إلى حد الكوارث . ويرى شيلر أنه ولحسن الطالع توجد في داخل المستوى اللاعضوي للواقع عمليات أخرى تعمل بمثابة أحداث موازنة للأحداث السابقة ، حيث تميل إلى إنتاج شبكات عمل ثابتة ومحايدة من البناءات المتعاقبة معاً . وهو يضرب بالاكترونات مثلاً على ذلك :

فيري أنه بغض النظر عن مجرد الاصطدام بينها ، فإنها تتجمع لتكون ذرات تعد كيانات ثابتة نسبياً . كما أن الهدوء يتبع العاصفة ، والبرودة تمحو الحرارة ، وهكذا يكون هناك توازن نسبي بين الأحداث . وينظر شيلر إلى مثل هذه العلاقات البيئية البنائية على أنها

قوانين بنائية Gestaltgesetze تدل على إيقاعات مؤقتة معينة في الأحداث والعمليات في داخل هذه الدائرة . ومن هذه القوانين البنائية الثابتة تصبح البنائات الثابتة من الممكن إكتسابها (في المتناول) ككثرة من البؤر (المراكز) Foci الممكنة ، أو كما يمكن القول : موضوعات أو أشياء فيزيقية تتراوح بين الأشياء الميكروسكوبية و الأجرام السماوية .

وعلى خلفية هذه الكثرة الممكنة من البؤر أو المراكز في داخل العلاقات البينية البنائية الواسعة تظهر كلية دائرة الواقع اللاعضوى كدائرة ذات قوة أو طاقة هائلة تنجلي عن ذاتها بدرجة تزيد أو تنقص ، هنا وهناك . وهذه الدائرة بما تتمتع به من هذه القوانين والتعقيد والثراء الملازمين لها تفتح على الانسان عن طريق وخلال هذه العلاقات البنائية البينية التي يلاحظها الإنسان بالمنهج الاحصائي ، والمعنى ، فتجلى عن ثراء وتعقيد لا ينفدان . وهي ، لذلك ، تظل في متناول الإنسان عملياً ونفعياً وعلمياً . وهي دائرة ، طبقاً لذلك ، لا تقبل " الرد " عند شيلر ، إذ تمتلك وزناً انطولوجياً خاصاً بها ، وهي تظهر أساساً على شكل " مقاومة " .

****ويؤكد شيلر أنه بالنفاذ العميق إلى قلب هذه الدائرة يمكن الوصول**

إلى ما هو " ما هوى" فيها ، وهو :-

١- غياب الباطنية ، interiority

٢- غياب الفردية .

٣- غياب التحديد الذاتي self - limitation

وبناء على هذا الغياب الثلاثي ، فإن أحداث وعمليات هذه الدائرة لا تملك الوجود الذاتي ، ولا المركزية الذاتية ، وبالتالي فلا يمكن القول بأنها تقطن بيئة ولا عالماً . مع ذلك يرى شيلر أن الأحداث والعمليات المشكلة لدائرة الواقع عند هذا المستوى تتجلى أول ما تتجلى عن بروز " الإندفاع الأساسي " ، والذي سيشكل الوجه الأول " للروح المطلقة " في ميتافيزيقاه . وهو يعرف هذا " الإندفاع الأساسي " على أنه هو " الإلحاح الدائم الموجه نحو الإنطلاق والتحرر " . ويقصد شيلر بـ " التحرر " ، هنا ، المعنى الذى يفهم من تحرر الطاقة أو إنطلاقها في علم الفيزيكا ، كما في الانفجار النووي ، والعواصف ، مثلاً . وهذا الإندفاع الأساسي يشكل قوة هائلة تتخلل كلية الواقع ، بطريقة " عمياء " .

وبالقطع ، فإن شيلر لا يقصد ما قصده شوبنهاور ، من قبل ، من لفظة " عمياء " حين كان يطلقها الأخير على إرادة الحياة التى تشكل

الأساس الميتافيزيقي للعالم ، عنده ، من حيث كونهما لا تتلقى " العقلانية " إلا كوظيفة في آخر المطاف : أعني آخر مسيرة الصراع الدامي الذاتي لها في العالم . بل ينصب المعنى الشيلري لهذا العماء على غياب الباطنية والمركزية والفردية والتحديد الذاتي كماهية للشخص " الإنسانى " فيما بعد . ومع ذلك فإن هناك تشابها بين شيلر وشوبنهاور في هذا التوجه الميتافيزيقي العام ، حيث أن " الإندفاع الأعشى " في هذا المستوى يقابل الإرادة العمياء وتجسدها في صور : القوة والطاقة والوزن والمغناطيسية والحرارة ... إلخ من مفاهيم طبيعية تمت إحالتها ميتافيزيقيا عند شوبنهاور ، هذا ما يفعله ، شيلر الآن ، مع إختلاف واحد : وهو أن التباين بين دوائر الوجود الشوبنهاورى مرده اساساً إلى الإختلاف في الدرجة ، أعني درجة تجلّى الإرادة في مختلف درجات الوجود ، وهذا ما سيجعل شيلر يرفضه حيث ؛ يجعل هذا الأخير مبدأ التباين بين المستوى اللاروحى والمستوى الروحى للوجود مؤسساً على الإختلاف " الكيفى " ، كما المنعند إلى ذلك توأ . ومع ذلك فكلاهما سيقول " بوحدة الوجود " برغم الثنائية الظاهرية الظاهرة في مذهبيهما : " العالم كإرادة " ، و " كما كمثل " ، عند شوبنهاور ، والإندفاع الأساسى " والروح " شيلر . وهذا ما سيتضح جلياً في درجة متقدمة من درجات هذا الـ

ب- وإذا إنتقلنا إلى الدائرة التالية من دوائر الواقع " اللاروحي " فإننا نلج عالماً جديداً يسميه شيلر "دائرة الواقع العضوى" وتضم كلاً من النبات والحيوان . وفى هذه الدائرة الجديدة يتخذ " الإندفاع الأساسى " صورة الباعث أو الدافع الحيوى . ويتعين فى " النبات " كتوجه عام نحو الضوء أو نحو الأرض : نحو أعلى أو نحو أسفل وهى إتجاهات المجموع الخضرى والمجموع الجذرى على الترتيب . ويرى شيلر أن الاختلاف الجوهرى بين الباعث أو الدافع الحيوى والإندفاع الأساسى فى صورته البدائية فى الدائرة السابقة ، ليس إختلافاً فى الوسط بل فى التوجه ، أيضاً : أى أن هذا الإختلاف يكمن فى " باطنية " الدافع الحيوى ولا باطنية الإندفاع الأساسى . وباطنية الدافع الحيوى تعلى فى درجة ما من درجات التركيز والتحديد الذاتى أو التحديد الباطنى على عكس ما رأيناه فى الدائرة السابقة . هذا برغم أنه يمكن أن ترتد هذه الدائرة ، بالكساد ، إلى الدائرة السابقة .

ومع ذلك فدرجات التوجه الخاص بالدافع الحيوى تتباين بتباين الوسط :
ففى النبات تفتقر التوجهات إلى الخصوصية ، فلأنها قادرة على إنتاج غذائها بنفسها من الدائرة اللاعضوية ، فإن النباتات ليست فى حاجة إلى " حواس " ، كما أنها تلقح سلبياً بواسطة الريح والطيور

والحشرات ، لذلك فهي ليست في حاجة إلى الحركة في " المكان " فالنباتات واقعة موقعها في بيئتها بطريقة لا تتضمن أى تكيف عصبي . والخلاصة هي أن الدافع الحيوى في النباتات يتجه " خارجياً " فقط ، لا مركزياً ، كما أن وجوده ينجز نفسه من خلال الإغتهاء والنمو ، والتناسل والموت . ، ومع ذلك لا يريد شيلر تجريد النبات من أى نوع من أنواع الباطنية إلا أن الدافع الحيوى فيها ليس موجهاً " بصورة خاصة " ، بل يبقى عاماً ، فقط .

ج- أما في الحيوان والإنسان فتتشكل الحياة في صورتين أساسيتين تتخذ صوراً متباينة الدرجات من صور الدافع أو " الإندفاع الأساسى " :

- ١- أولاً : الشكل أو الصورة الدنيا وتمثل الدافع العضوى الأعمى الذى يسميه شيلر *Gefuhlsdrang* . وهذا الدافع هو دافع من خلال النمو والتناسل ويشترك فيه كافة الكائنات الحية . ويمثل النبات ، وكما قلنا ، أقل حظاً منه للأسباب المعروضة في موضعها .
- ٢- ثانياً : الشكل الذى يرتبط في الحيوان والإنسان بالأشكال العليا للحياة ، ومع ذلك تظل وظيفته العامة هي نفسها وتكمن أهميته ، عند شيلر ، في حقيقة أنه يعمل كحافلة *Vehicle* من تلك التجربة الأصلية لـ " المقاومة " التى بدوها قد لا توجد أية تجربة عن الواقع

، فالواقع عند شيلر ، يكشف عن ذاته من خلال المقاومة ، إذ أن هذه الأخيرة تكشف عن ذاتها بوصفها تجربة على الأصالة في الدافع العضوى . وهذا الشكل من أشكال الحياة يتخذ هو الآخر ، عند شيلر ، ثلاثة أنماط كالتالى :

١- الغريزة : وهى تظهر أول ظهورها في العالم الحيوانى وتمثل " تخصيصاً متزايداً للدافع العضوى وكيفياته " : إنها تتجلى عن ذاتها في سلوك غائى هادف يعطى الإنطباع بأن الحيوان يمتلك معرفة متقدمة عن حالة من حالات الأشياء .

وما يمثل الغريزة ، أيضاً هو أنها تشكل ملمحاً أو خاصية عامة للنوع ككل ، وليست فردية . أما عن أصلها ، فلا يرى شيلر أنه لا يمكن تفسيره ، ببساطة على أنها نتيجة لعملية طويلة من التعلم على أساس الإنعكاسات الشرطية خلال أجيال متعاقبة للنوع ، بل يجب إعتبارها في سياق التقوم العضوى العام للنوع ككل . إن التقوم (التكوين أو النشوء) العضوى للنوع هو الذى يحدد طبيعة الغريزة وهذا يفسر ، في رأى شيلر ، لماذا تذهب الغريزة إلى ما هو أعمق من " المعرفة " المتراكمة من خلال التعلم (عند الحيوان) كما أنه في السلوك الغريزى يكشف الحيوان ، بطريقة خاصة ، عن أعمق روابطه بالنوع .

٢- ذاكرة التداعى Associative : وهى شكل عال من أشكال

الحياة ، في نظر شيلر ، وهو - في مقابل الغريزة - ما به قد يحصل الحيوان ، ومن خلال التعلم ، على الإستقلال الفردى بصورة أكثر جلاء . ويرى شيلر أن هذه الذاكرة تجد أساسها في الانعكاس الشرطى " والذى يجد دعمه من تجارب " بافلوف " pavlov الشهيرة مع الكلاب . وهذا المبدأ يمكن للفأر أن يتعلم ، بعد عدة محاولات أن يتجنب الوقوع في الشرك . كما أن التدريبات الناجحة للحيوانات تعتمد أساساً ، على تأسيس ضروب معينة من الإنعكاسات الشرطية .

كما أن عملية التعلم والخبرة المتراكمة على أساس الإنعكاسات الشرطية ينتج عنها قدرة متزايدة على التكيف مع الظروف المتغيرة . وهذا ما يمثل تقدماً هائلاً إذا ما قورن بصلابة الغريزة . ومعنى ذلك في ما يقول شيلر ، أن ذاكرة التداعى والتي تؤسس " العادات " Habits تجعل من الممكن وجود ثراء وتنوع أكثر في الواقع الحيوى من خلال التدريب والتعلم ، عكس الغريزة التى تتضمن بعداً معرفياً يتضمن شعوراً بالهزيمة المباشرة مع البيئات المتباعدة طبقاً للإلتطاعات ذات قيمة جاذبة أو نافرة .

٣- الذكاء العملى : وهو يمثل ، في رأى شيلر ، أعلى أشكال الفاعلية العقلية المتوفرة بالنسبة للحيوانات . وهو يتضمن القدرة على

" الإختيار " من بين الأشياء المختلفة في مجرى الأحداث و سباقات الأفعال ، وهو مجرد "إختيار" بدائي rudimentary ، من شأنه إشباع بعض حاجات الحيوان أو الإنسان ، إنه عملى إلى الحد الذى يقال معه إنه توجه فيه ومن خلاله يحصل الحيوان والإنسان أو يفقد معه المهدف الذى حدده من خلال الدافع الحيوى . والفارق بين السلوك الذكى والسلوك المؤسس على الغريزة والسلوك المؤسس على العادة (ذاكرة التداعى) هو أن توجه الدافع الحيوى يظل غمطياً بالنسبة للنوع ككل في حالة الغريزة ؛ وأما " العادة " فتسمح بالتوجه " غير النمطى بالنسبة للنوع كله ، أما الذكاء العملى ، أخيراً ، فيسمح للتوجه بأن يكون غير غمطى بالنسبة للنوع ، ولكنه مع ذلك يكون أكثر أهمية بالنسبة للفرد ؛ إذ يوقظ التوجه فجأة بلا أى محاولات جديدة ، وبغض النظر عن عدد هذه المحاولات . كما أنه يتضمن إستجابة مرنة للظروف المتغيرة ، وقدرة على إيجاد حلول لمشكلات جديدة . وهناك تجارب معروفة جيداً عن القردة الشبيهة بالإنسان قد بينت أن هذه الأخيرة تمتلك هذا النوع من الذكاء . وليس هنا مجال لذكر أمثلة على مثل هذه التجارب . وما يجب التأكيد عليه هنا ، في نظر شيلر ، هو :

أ- إن الدافع أو الإندفاع الأساسى يتعين في الدائرة العضوية على أنه دافع أو باعث .

ب- إن هذا الدافع الحيوى ، ليس هنا مجرد قوة أو طاقة أو قدرة هائلة ، أى ليست بلا مركز أو تحدد أو توجه ذاتى ، بل هو قوة ذات تحدد يزيد أو ينقص فى " داخلته " ، أى قوة موجهة نحو الأهداف والغايات وتعدل هذه الأخيرة على خصوصية فى النمو والتطور .

ج- أن هذه الأخيرة (أى الخصوصية) تدل فى النبات والحيوان والإنسان على وجود " باطنى " ذاتى لهذه الكائنات ذى طبيعة زمكانية .

د- أن الدافع الأساسى فى النبات والحيوان والإنسان هو قوة أو طاقة تلح دائماً على الإتجاه نحو التحرر . ويقدر ما تتخذ هذه القوة إتجاهها من داخل ذاتها ، فإنها تمتلك مظهر " الإستفادة الذاتية " . Self utilization ، أى الإستفادة التى تكشف ، من أجل ذاتها ، عن جهات وصيغ للتحرر والتكاثر والتجلى فى درجات بالغة الشراء والتعقيد فى نجاح وإخفاق .

هـ- وأخيراً ، أننا نجد ، فيما يتعلق بهذا الدافع ، أن القوانين البنائية تكون ، بالنسبة له ، أكثر إنتظامية regular منها فى حالة الدائرة اللاعضوية من الواقع ، وهذه الإنتظامية (الإتساق) ، تتأسس ، وبلا أدنى شك ، على " المركزية " centricity وعلى طبيعة الـ

في " " ولـ " ذاتها " الخاصة بالكائنات الحية " ... ؛ فالدائرة العضوية من الواقع هي " إستفادة " من القدرة المعطاة أصلاً كدافع أو حافز أساسى " نحو " إنتاج واسع لصيغ متباينة من التجلى .

وشيلر إذ ينفذ بعمق أكثر في داخل وحدة الحياة المشكلة لهذه الدائرة العضوية ، يقول : إن عمليات الحياة الفسيولوجية والسيكولوجية متطابقة هويًا ، إنطولوجيًا ، في المستوى الأدنى ، وإن هاتين العمليتين لا يعدوان أن يكونا جانبيين لعملية واحدة : أحدهما " خارجى " والآخر " داخلى " . ووحدة الحياة ، هذه ، هي " الأساس " . وما أسماء في مواضع عديدة بالانطباق الهوى العاطفى **Einsfuehlung** وبـ " الأجرومية الكونية **universal grammar** للتعبير . وفيما يتعلق بهذه الأخيرة ، يقول شيلر بوجود " ترابطات بنائية " بين " الخارجى " " والداخلى " ، ومن ثم فيإمكان المرء أن يدرك ، مباشرة وفي الحال ، الارتباك في الوجه الذى حال إلى الإحمرار ، والفرح في الكلب النابح ، وفتوراً في الأوراق الذابلة .

وهذا يعنى أن الدائرة العضوية من الواقع ، بسبب مركزيتها ووجودها الباطنى ، معربة **experssive** عن ذلك الوجود الداخلى ،

وذلك الإعراب (ويعنى القدرة التعبيرية) ممكن فهمه مباشرة ، من خلال التشارك المتبادل فى داخل حياة واحدة . ولذلك يمكن القول إن البعد الخارجى أو الفيزيقي للواقع العضوى هو مجال التعبير Ausdrucks Feld عن البعد الداخلى أو السيكولوجى . وجوهرياً ، يمكن القول رغم كل ذلك ، إنه لا توجد سوى حياة " واحدة " مفردة هى ما تموج مندفعة قديماً للإفادة من القوة المتاحة ، وذلك من أجل تعظيم ذاتها ، بسيطة وخالصة . وما يفعله التعبير إن هو إلا مجرد زيادة هائلة فى عمق ونوعية تجلّى الدافع الحيوى والحافز ، والإندفاع الأساسى . إن ما يود شيلر تأكيده ببساطة ، حتى الآن ، هو أن المستوى السيكولوجى للحياة يمكن رده مباشرة إلى المستوى الفيسيوكيميائى العضوى لها .

هذا هو معنى أن السيكولوجيا والفيسيولوجيا وجهان لعملية واحدة هى " الحياة الواحدة " . وهذه الأخيرة هى مجال مشترك أو مشاع بين كافة أعضاء الدائرة الحيوانية من الواقع . فالجانب السيكولوجى ، إذن ، ليس حكراً على الإنسان من دون غيره فى هذه الدائرة ، وما ليس حكراً عليه ليس من ماهيته ، كما قال شيلر . وهذه المسألة ستزيد جلاء لدى الولوج إلى " دائرة الروح " فى مواجهة دائرة " الحياة " ، هذه .

وجانب آخر من جوانب المقارنة بين الإنسان والحيوان يعقده شيلر في كتابه " مكانة الإنسان في الكون " وهذه المقارنة تقوم هذه المرة في مجال " المورفولوجيا " وتعنى دراسة الصفات الشكلية الظاهرة ، فيرى أن الصفات المورفولوجية للنوع الإنسانى ، بقدر ما هو مجموعة فرعية تحت فرع الفقاريات وطائفة الثدييات ، لا تجعلنا نستنتج مهما كانت أهمية دراستها ، مفهوماً عن الإنسان يجعله خاضعاً كلية أو مندرجاً تحت مفهوم الحيوان . ويرى شيلر أن مفهوم لينيه Linne عن الإنسان على أنه " نقطة نهائية " لسلسلة الفقاريات الثديية لا يخرج عن عباءة الشك ؛ ذلك أن نهاية أى شئ أو قمته إنما تنتمى إلى ذلك الشئ الذى هو قمته . يعنى أن الإنسان ليس إلا حيواناً حتى إن كان فى أعلى درجات الحيوانية ، حتى إن كانت هناك صفات مورفولوجية خاصة بالإنسان فحسب من دون غيره من الحيوانات كالسير رأسياً ، تحور العمود الفقرى ، والأيدى الماسكة ... إلخ .

وهنا يهيب شيلر بمعنى كلمة "إنسان " فى اللغة المعتادة وعند الشعوب المتحضرة ككل ، فيرى أن هذه الكلمة تدل هنا على شئ كم هو مختلف كلياً عما نبذه بصعوبة ، كلفظة غامضة . وهذه اللفظة أو هذا المفهوم يدل فى الواقع على حشد من الخصائص التى

تضاد ، بصورة أكثر دقة ، مفهوم "الحيوان" بصفة عامة ، ومن ثم تضاد كل الثدييات والفقاريات ويرى شيلر أن المفهوم المتشكل من خلال المقارنه المورفولوجية يجد مصدره في "التشبه بالله" وهو يفترض مسبقاً فكرة عن الله كمرجع . وهذا المفهوم يتعلق "بالتصنيف الطبيعى" في مقابل "المفهوم الايدوسى" للإنسان والذى يمتلك الإنسان بموجبه مكانة خاصة في الكون من دون أبناء دائرته العضوية . (٤٤) .

والسؤال الذى يطرحه شيلر الآن بعد رد كل من السيكلوجيا والمورفولوجيا كأساسين لبناء مفهوم عن الإنسان يميزه ماهوياً من غيره من الحيوانات وهو: إذا كان الذكاء الذى يخص الحيوان يوجد ولو بدرجة أكبر في الإنسان ، فهل يوجد بعد ذلك إختلاف في الماهية ؟ وبعبارة أخرى : هل يوجد في الإنسان شئ يتجاوز الأشكال السيكلوجية الجوهرية التى تأملناها بنجاح والتى تميزه قطعياً ؟ هل هناك شئ إنسانى خاص مما يمكن أن يكون من طبيعة مختلفة عن الإختيار والذكاء بصفة عامة ولا يرتد إليهما أيضاً ؟

يرى شيلر أن الناس ذهبوا عند هذه النقطة طرائق قلدا في تفسير الإختلاف الملحوظ بين الإنسان والحيوان: فالبعض ود لسو رأى في الإختيار والذكاء وقد أنكروهما على الحيوان، حكراً على الإنسان.

وهم يظنون بذلك أنهم قد أكدوا الفارق الجوهرى "الماهى" بين الإنسان والحيوان. وهذا الفريق من الناس يراهم شيلر على أنهم قد بحسوا الماهية الإنسانية حقها بإساءة وضعها وضعاً ليس من مستواها. فأما الفريق الآخرون فيعنى بهم شيلر علماء وفلاسفة التطور ممن ينتمون إلى المدرسة الداروينية واللاماركية بصفة خاصة، وقد حاولوا إقامة دليل على حقيقة سابقة وهى إمتلاك الحيوان أيضاً ذكاء... رافضين فكرة إختلاف جذرى "ماهى" بين الإنسان والحيوان. ويرى شيلر أنهم هنا يتعلقون بشكل من أشكال النظرية العتيقة لـ "وحدة الإنسان" والتي تسمى بنظرية "الإنسان الصانع" المتقدمة سابقاً، ولم يدركوا بدهاءة ووضوح أى نمط من أنماط "ميتافيزيقا" الإنسان، أى: أى علاقة متميزة تربط الإنسان، بما هو كذلك، بمبدأ أو أساس هذا العالم .

ومن جهته يرى شيلر ضرورة رفض هاتين النظريتين، وبلا أدنى تردد، معاً . ويؤكد على أن الذى يجعل الإنسان إنساناً، ويجعل له هذه الخصوصية هو مكانته فى الكون فى مستوىسمى مما يسمى "بالذكاء" أو "القدرة على الإختيار" . ويرى أن ما يفقدنا القدرة على الإدراك الحق لهذه المكانة هو تمثلنا هذه الملكات بصورة معظمة وبما لا نهاية: فبين إديسون Edison كمخترع، وأى شيبانزى ذكى، فارق، ومن حيث هو عظيم ليس فى الدرجة .

ويجب التأكيد، مع شيلر، أيضاً، وفي هذا السياق على أننا سوف نضل ضللاً بعيداً إذا تمثلنا "الماهية الإنسانية" مبدأً جديداً مؤسساً ببساطة على إضافة وظائف جديدة إلى تلك الأشكال النفسية السابقة، أى الحساسية والغريزة والذاكرة والذكاء والاختيار: وإلا فإن هذا المبدأ الجديد سوف لا يبرح دائرة إختصاص السيكلوجيا، أيضاً. وبناء على ذلك يقرر شيلر أن المبدأ الجديد الذى يجعل الإنسان إنساناً ليس شيئاً مشتركاً أو مشاعاً مع كل ما نعرفه ونستطيع تسميته بـ "الحياة" بالمعنى الأوسع للكلمة سواء أكانت نفسية باطنة أم حيوية "خارجية. إن الذى يقوم الإنسان بما هو كذلك هو مبدأ مقابل Oppose للحياة ككل، كامن فيه (أى فى الإنسان) ولا يمكن "رده" إلى "التطور الطبيعى للحياة"، إنه يؤول إلى شئ ما، هو الأساس "الوحيد" النهائى الأقصى للعالم، ومن ثم يؤول إلى نفس الواقع الأساسى التى تعد الحياة هى ذاتها أيضاً مجرد تجل جزئى له.

وهنا يصرح شيلر بأن هذا المبدأ قدم قدم الفلسفة اليونانية القديمة عندما أكدت هذه الفلسفة عليه وأسمنته عقلاً Raison. أما شيلر فيفضل، من جانبه توسيع مفهوم هذا الشئ عما كان عليه من قبل ليشمل مفهوم "العقل" وكل "فكر" وكل "حس" محدد

خصوصاً حلس الظواهر الأولية protophenomenes أو حلس
المضامين الماهوية الأيدوسية eidetiques ، ولبدل على فئة معينة من
الأفعال العاطفية والإرادية Volitifs التي يمكن تمييزها مثلاً بـ
"الخير" و"الحب" و"الندم" و"الإحترام" .. إلخ : وهذا المفهوم الجديد،
وهذه الكلمة وهذا الأسس هو "الروح" Geist التي تنجلي في
"الشخص" كمرکز للأفعال، وبوصفه مختلفاً عن كل المراكز الحيوية
الوظيفية التي تسمى، أيضاً، ومن وجهة نظر باطنة، أيضاً، مراكز
سيكولوجية. (٤٥) .

إن ما أراد شيلر تأكيده ، حتى الآن ، هو أن واقعية الإنسان
عضوياً وفيسيولوجياً وسيكولوجياً ومورفولوجياً ... لا تستنفد
"ماهيته" إذ أن هذه الأخيرة من مبدأ مغاير لذلك المبدأ الأساسي أو
"الاندفاع الأساسي" الذي يسرى خلال كل دوائر الواقع مع
اختلاف صورة وفاعليته فيها ، لا يمكن "رد" هذه "الماهية" ،
بالإطلاق ، إلى أى من مستويات الواقع الذي يقف بمثابة "مقاومة"
موضوعياً، وذاتياً بمثابة تجربة "للدافع الحيوى" فنيا ، وفي كلتا الحالتين
يوجد هناك Dasein كقدرة أو طاقة يجب وضعها في الاعتبار
والتعامل معها مباشرة وهو كتجربة للدافع الحيوى ، ذاتياً يتجه خلال
صراع بين الحياة والموت، ينتصر فيه الأخير نصراً مؤزراً نحو الفناء.

ولكن هنا الموت وهذا التقييد الصارم بالفناء يتم من حسن الحفظ ،
من خارج دائرة الروح ، لا من داخلها ، وهذا هو مصدر السلوى
لكل إنسان، رغم أنه فان !

الفصل الثالث

فينومولوجيا الروح

- أ- ماهية الروح .
- ب- مقولات وأفعال الروح .
- ج- الروح في مقابل النفس .
- د- الروح في مقابل الحياة .

الفصل الثالث

فنيومولوجيا الروح

أ- ماهية الروح :

في الفصل الثاني الموسوم بـ " الفارق الجوهرى بين الإنسان والحيوان " من كتابة الأهم " مكانة الإنسان في الكون " يطرح شيلر هذا السؤال الحاسم : ماذا عسى أن تكون هذه الروح، هذا المبدأ الجديد الحاسم قطعياً ؟ رأينا في العرض السابق أن الوجود عند شيلر وجودان : وجود لا روحى وهو يتضمن دوائر الواقع : اللاعضوية والعضوية (وتضم النبات والحيوان والإنسان) والمبدأ المشترك بين هذه الدوائر جميعاً كان هو الإندفاع الأساسى " الذى يختلف وظيفياً في كل دائرة من هذه الدوائر المشتركة . وتأدينا من ذلك إلى أن "ماهية" الإنسان، وبناء على ماسبق، ليس بإمكانها أن تتأسس على ما هو مشترك دافعياً أو ظاهرياً مع غيره من الكائنات . وإضطر شيلر لبيان ذلك إلى "رد" كل العلوم التى تموضع الإنسان وتجعله واحداً من أشياء الطبيعة. فأما الوجود الآخر فهو " الروحى " ومع هذا الأخير يكون بإمكاننا الولوج إلى (ماهية الإنسان) على الأصالة حيث التفرد والإبداع والخروج الأصيل على نمطية النوع...ومسنا هنا كانت بداية السؤال عن "ماهية الروح" .

يقرر شيلر في بداية جوابه عن هذا السؤال الأهم، عنده ،
 ويشكل، أيضاً، مضمون البحث الحالي في "مفهوم الروح" أنه ما من
 كلمة تعرضت لسوء فهم وإدراك مثلما أعطيت كلمة "الروح" هذه
 ، فنادرًا ما أعطيت معنى محددًا. وهو ، لذلك ، يبدأ بأن يلقي في
 وجوهنا، وللوهلة الأولى، بسؤال ليس تقريرياً البتة : إنه إذا كانت
 الروح، في أعلى درجات التسليم بها، وظيفة خاصة للمعرفة ، فأى
 نمط من المعرفة له ، وحده، القدرة على احتمال الخاصة الجوهرية
 "لوجود روحي" ، وإنفصاله (يعنى إستقلاله) الوجودى ، وحرية
 وإمكانية التي هي له للتخلص أو التحرر من الإفتنان Fascination
 الناجم عن ضغط ما هو عضوى، بل وإمكانية الإستقلال عن "الحياة"
 وعن كل ما هو يتعلق بهذه الأخيرة، ومن ثم عن ذكائه الخاضع
 للميول ؟ إذن "الروح" ليست مجرد وظيفة عليا للمعرفة، كما أن
 "الوجود الروحي" لم يعد يخضع للرغبة كما لا يقع في وسط بيئى :
 "إنه متحرر من الوسط" . وفي تقرير جازم يطلقه شيلر : "إنه تفتح
 على العالم ouvert au monde : إنه يملك كونا". ويزيد شيلر تحديده
 لماهية الروح إيضاحاً، فيؤكد على أن الوجود الروحي "الإنسان"
 بإمكانه أن يرفع مراكز "المقاومة" "ورد الفعل" في الوسط الذى يحيا
 فيه ، والتي هي معطاة أولاً أو فطرياً — والتي يكون فيها الحيوان

بمتصاً إفتنائياً — إلى مرتبة الموضوعات، بل وبإمكانه أن يعرف، من حيث المبدأ، الوجود بما هو كذلك *sosein* ، أى الوجود ذاته لهذه الموضوعات، ومن دون أى تحديد مسبق يقحم على هذا العالم الموضوعى وعلى حضوره أنساقاً من الميول الحيوية مثل الوظائف الفسيولوجية والأعضاء الحاسة التى تعتبر إمتداداً لها .

ولهذا، وطبقاً لشيلر ، فإن الروح "موضوعية" ، ويعنى شيلر بذلك أنها قدرة على تحديد الوجود بـ "الوجود بما هو كذلك" *l'etre - tel* لكل الأشياء ذاتها ، وهى أيضاً قدرة على أو بالأحرى إستعداد للإستجابة لهذا التحديد هو ذاته . فضلاً عن أن الوجود الداعم *support* للروح هو ذلك الوجود الذى تشكل علاقاته الواقعية الأساسية أى بالواقع الخارج عنه ، ومن وجهة نظر دينامية ، كروناً أو عالماً لتلك التى عند الحيوان . (٤٦) ويقصد شيلر ، بالقطع، أن الإندفاع الأساسى (وهو الدافع الحى فى الحيوان) هو الذى يعطى "الدعم" للوجود الروحى العاجز .

ولييان هذا التنافذ المتبادل بين "الروح" والمبدأ "الداعم" لوجودها، أعنى "الدافع الحيوى" نرى شيلر يحيل إلى "سيكولوجيا الحيوان" لبيان طبيعة سلوك هذا الأخير طبقاً لأسس مغايرة لتلك التى تؤسس "سلوك الإنسان" الذى هو "روحى" على الأصالة . فيرى أن

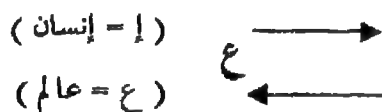
"رد الفعل" أو "الإستجابة الذكية" المتضمنة في "سلوك الحيوان" تصدر عن تصرف سيكولوجي لجهازه العصبي الذي ترتبط به من الجانب السيكولوجي دفعات الميول والإدراك الحسي . فما لا يعطى في علاقة مع الميول لا يعطى البتة ، أما ما هو معطى فلا يكون كذلك إلا من مدخل "مركز المقاومة" بالنسبة للرجبة أو الكراهية . وهكذا يرد شيلر فعل الكراهية الحيواني إلى حالة سيكوفيسولوجية تتطابق في النهاية مع شرط ايكولوجي "بيئي" ، وهذا التطابق لا بد من أن يكون متبادلاً لا من جهة واحدة، فحسب .

وهذا يتأتى بإدخال بعض التعديلات الفعالة على الوسط البيئي ، وتحور الحالة السيكوفيسولوجية . وهكذا يمكن شرح سلوك الحيوان طبقاً للمخطط التالي :



أما سلوك "الوجود الروحي" الذي هو "الشخص" فهو مبين (مقابل) لتلك الصيغة السلوكية السابقة للحيوان. "فالدراما الإنسانية" كما يطلقها شيلر على صيغة السلوك الإنساني، تبدأ ، أولاً ، بأن يكون السلوك مدفوعاً بواسطة "الوجود بما هو كذلك" soscين الخالص لحشد حدسي مرتفع إلى رتبة الموضوع . كما أن

باعثه (أو الدافع الخاص) فهو "مستقل" ماهوياً عن السلوك
السيكولوجي للجسم الإنساني ، بل مستقل عن دفعاته *impulsions*
وعن المظهر الخارجى والحسى البنى الذى يستقبل، بدقة، هذه
الدفعات ويتلقى إستنارته منها، ويمتلك دائماً مثل هذا التحديد
الكيفى ... أما الفعل الثانى لهذه الدراما فيكمن فى كون مركز
"الشخص" الذى يعمل بحرية يجمع أو يحرق دافعاً (إندفاعاً) محبوساً
بالفطرة. أما الفعل الثالث والأخير، فهو تحول *transformation* فى
موضوعية شئ، تحول بالإمكان إختبار قيمته الخاصة وخاصته المحددة.
وهذه الثلاثية تشكل، فى رأى شيلر، ما أسماه بـ "التفتح على العلم"
وهذه هي صيغته :



إن السلوك الإنسانى الروحى ليس محدوداً فى حدود
سيكوفيسيولوجية بل بإمكانه الإمتداد أبعد مما يتبدى "عالم"
الأشياء الموجودة. ومن هنا يستطيع شيلر أن يقدم تعريفاً للإنسان، فى
هذا السياق، كالتالى:

إنه الشئ (x) الذى يستطيع ، بلا أدنى حدود ، أن يسلك
كوجود " مفتوح على العالم " (٤٧) .

ولنتوقف، هنا ، عند هذا التعريف ، قليلاً ، إذ أننا نلمح فيه فكرة هيدجر في تحليله للإنسية " Dasein أى الوجود - هناك الإنسانى. ففي غضون هذا التحليل نجد الإنسان إذ يوجد ex-sists يعنى أنه قادر على أن "يقف خارج ذاته " لينسحب من الواقع المباشر للعالم الذى يحيط به . إنه "موجود - فى - العالم " وفى نفس الوقت ، إنه واحد ينظر إلى ذاته وإلى العالم "من مسافة" : إنه يوجد، ولأنه يوجد فإنه يستطيع فهم معنى الوجود واللاوجود ، ومعنى أن يوجد وألا يوجد . إن هذا التشابه بين كلا الفيلسوفين الألمانين ربما يرجع إلى تبني منهج واحد مشترك وهو المنهج الفينومولوجى ، ولهذا بدأ من إفتراض واحد وهو الإهتمام بإنسانية العالم. رغم أن هيدجر ، من جهته ، يرفض الإنتماء إلى جماعة الأنثروبولوجيين . رغم إهتماماته العظيمة بتحليل "الماهية الإنسانية" فى التجربة الفينومولوجية . والفارق بين شيلر وهيدجر ، هنا، هو أن الأول حاول تحليل هذه "الماهية" فى مواجهة الكائنات الحية، ولكننا لا نجد بعداً إنطولوجياً شاملاً تظهر هذه الأنثروبولوجيا على علفيتها كما هو عند الأخير . فشيلر يبدأ من "نسيان الإنسان" يعنى ضياع ماهيته الأصيلة وسط ركام التصورات التقليدية ، أما هيدجر فيبدأ من "نسيان الوجود" كأساس ميتافيزيقى ينير كل الموجودات ، إذ ذاك توجد وتظهر

فينومولوجيا . (٤٨) ومعنى ذلك هو اجتماع حدسى الفيلسوفين في هذه النقطة ذات الأهمية في فلسفة شيلر، أى أن ماهية الوجود الروحي تكمن في "الإنتفاع على العالم" الذى يقابل "إنغلاق" وافتتان الحيوان بوسطه البيئى ؛ فإذا هو بلا "موضوعات" .

وفى وصف دقيق يتصور شيلر إفتتان الحيوان ببيئته وعدم قدرته على جعلها موضوعاً له وتقيدته الكامل بحدودها أو تحديد إقامته بها مثل الخمار الذى يحمل صدفته أو وقوعته كبناء جاهز حيثما يعيش . وهذا إنما يعنى عجزاً عن الارتداد عن هذا الوضع الراهن ، بل عن التجوهر ، *subsantification* الذى يصطنع من البيئة "عالمًا" "تماماً" كما لو كان غير قادر على تحوير "مراكز المقاومة" فى الموضوعات التى تحدد ميوله ورغباته . وهذا يعنى، طبقاً لشيلر ، أن الحيوان منغمس كلياً فى وسطه البيئى وعاجز ، تماماً، عن معرفته موضوعياً .

وهكذا يتأدى شيلر لإعلان المقولة الأولى الصورية للمسنوى المنطقى "للروح" وهى القدرة على "وضع" الوجود موضوعياً (كموضوع) . وذلك على الضد من كل من النبات ذى القوة الحاسة، وفى نفس الوقت ، بلا حواس وبلاوعى وبلا إمتثال ، والحيوان ذى الإحساس والحركة، ولكنه محدد بمستويات السيكوفيسيولوجيا ، كما رأينا منذ قليل . وهنا نجد شيلر يفرق

بين ما أسماه بـ " التحويل " retransmission البسيط عند الحيوان فيما يتعلق بمخطوطه الجسمي ومضامينه الحسية ، "والفعل الروحي"الذى لا يستطيع إنجازه سوى الإنسان ، ويكمن فى بعد ثلث ، بل فى "درجة ثانية" من أفعال التأمل الإنعكاسى reflexif (بللعنى الهوسيرلى) . وما يريد شيلر من هذه المقارنه هو إعادته توحيد هذا الفعل الروحي وغايته بحيث يسمى هدف أو غاية هذا التوحيد (التركيز) - وهو منتج هذه العملية - وعيا بالذات conscience de soi أو الوعي الذى له عن ذاته هو، كمركز للفاعلية أو النشاط الروحي . وهذا الوعي الذاتى ليس كوعي الحيوان الذى ليس كذلك ، كما رأى لينتزر من قبل . إذ الحيوان لا يملك ذاته ، وبالتالي فليس سيداً عليها. وما هذا ، فيما يرى شيلر ، إلا لعدم وعيه بذاته . ويقرر : إن هذا التركيز للوعي الذاتى الإنسانى والقدرة على موضعة ذلك الذى يوجد بوصفه "مقاومة" على الأصالة ، إنما يشكلان وحدة لا تنحل ، وهى، بما هى كذلك، لا تخص سوى الإنسان ، فحسب .

إن هذا التشكيل للوعي بالذات ، وهذه الدرجة الجديدة للإنطواء على النفس والاختلاء بها والإنعكاس عليها ، وهذا التركيز للوجود - والذى أحالته الروح ممكناً - كل ذلك ينتج عنه ما أسماه شيلر بـ " الخاصة الثانية للإنسان " ويفصل ذلك قائلاً : إنما ليست

فقط توسع أو تكبر "الوسط" البيئي طبقاً لبعـد الكون " (أو على قد الكون) وتحول العوائق Obstacles في الموضوعات ، ولكنها أيضاً تستطيع - وهذه هي الخاصة الأكثر أهمية - أن تعالج ، بطريقة موضوعية مطلقاً ، تقومها الفيسيولوجي والسيكولوجي ، وحتى تقومها " المعاش " ، أيضاً . ولذلك ، ولكل هذا ، يصبح بالإمكان "التخلي عن الحياة " وبحرية تامة ... وهذا هو مضمون "الإرادة" التي لا تتوفر للحيوان ، إذ لا يستطيع الصمود إزاء إندفاعاته وتغيرها ، كما لا يستطيع ، في تحويل حالاته السيكوجسمية ، تأكيد الثبات أو الإستمرار continuité . ومن هنا يمكن القول إن الحيوان يصل أو بالأحرى ، يقاد إلى موضع آخر لا يريد . وهنا يستشهد شيلر بملاحظة نبتشة إذ قال

إن الإنسان حيوان يستطيع أن يصمم promette (٤٩) .
وينتج مما قلناه حتى الآن أنه يوجد "أربع درجات أساسية" يظهر لنا فيها الواقع قاطبة ، إذا تأملناه ، مع شيلر ، من وجهة نظر "الباطنية" و"الهوية الهذية" l'ipseite الأكثر أو الأقل تأكيداً في حضورها .

١- الأشياء اللاعضوية المحرومة بالكامل من جهتين للوجود؛ إذ ليس لها، إطلاقاً، أى مركز تنتمى إليه وجودياً . وبالتالي فإن ما

نشير إليه على أنه وحدة داخل هذا العالم الموضوعى ، وحتى
الجزئيات والذرات والالكترونات ، إنما يعتمد كلياً على قدرتنا على
تقسيم الأجسام واقعياً أو على الأقل "بالفكر" ... فكل وحدة
جسمية ليست كذلك إلا بالنسبة إلى آلية محددة من فعلها (أثرها)
على الأجسام الأخرى .

٢- وعلى العكس من ذلك؛ فالوجود الحى هو دائماً ، مركز
"أونطيقى" *ontique* ويشكل ، دائماً ، هو ذاته ، "وحدته" الزمكانية
، وفرديته ، وهذه ليست مشتقة من "فاعليتنا التوحيدية" التى تخضع
، هى ذاتها ، لشروط بيولوجية . وهكذا يمكن تعريف الكائن الحى
كشئ (x) يحد "ذاته" . كما أن مراكز القوى اللامكانية التى تضع
فى الزمان ظاهرة الإمتداد والتى يجب أن تضعها على أساس صور
الأجسام ، هى مراكز لنقاط دينامية فعالة ، بالتبادل الواحدة مع
الأخرى ، إذ ذاك تتطابق خطوط قوة مجال معين .

٣- إن "القوة الحساسة للنبات" تملك على الأصالة "مركزاً
ووسطاً بيئياً ينغمس فيه الكائن الحى — إذ يفتح نسبياً فى غموه — من
دون أن تحرره من ذلك حالاته المختلفة . ومع ذلك فللنبات
"باطنية" بها يجد ذاته "حياً" بما هو كذلك *animée* أما عند الحيوان
فيوجد الإحساس والوعى ، كما يوجد لديه ، بالتضاد مركز تحيله إليه
حالاته الجسمية ، وبهذا فقد أعطى قبلاً ومرة ثانية إلى ذاته .

٤- أما الإنسان فللمرة الثالثة فيعطى لذاته في الوعي الذاتي وبفضل هذه الخاصية تكون للظواهر النفسية القدرة على أن تكون موضوعات . وههنا يجب تمثل الشخص في الإنسان كمركز يسود أو يحكم فيه التقابل بين الجسم والوسط .

(ب) مقولات وأفعال الروح :

١- إن ماهية الروح في قلب التجربة الفينومولوجية تكمن في قدرتها على الوقوف في مقابل الحياة المتمثلة في الدافع الحيوي. هذه خلاصة ما أورده شيلر، حتى الآن ، ولكن مثل هذا التقابل بين الروح و"الحياة" والذي إصطنعه شيلر، لأول مرة فيما أعلم ، غامض إلى حد بعيد . ولكي يتضح، يمكن القول، أو كما قال شيلر في كتابه "مكانة الإنسان في الكون" وتحت عنوان "المقولات الأساسية للروح" : إنه من خلال "الروح" يستطيع الإنسان تأكيد قدرته على الانفصال بذاته عن السياق العضوي والإيكولوجي ، وهو ما ليس بمقدور الحيوان ، إطلاقاً، وهذه المقولة أكثر المقولات جوهرية بالنسبة للروح. ولذلك لا يمل شيلر من تكرارها وتأكيد لها . فالوجود الروحي : "له القدرة على الإرتفاع بذاته إلى المستوى الذي يلغيه ، أعني مصادر المقاومة ، بل ويتأملها كموضوعات مثالية . وهذا بعكس الحيوان .

٢- والحق، فيما يؤكد شيلر، فإن الحيوان ذو ذكاء ولكن ذكاءه عملياً معدلاً ومهيأ للحاجات العملية للحيوان ، ودوره الوحيد يكمن في إيجاد وسائل لإرضاء هذه الحاجات . وعلى خلاف الحيوان يستطيع الإنسان فعل ما أسماه هوسرل، من قبل، بفعل " انشاء الأفكار " Ideation أى تكوين الأفكار عن العالم ، وهذا الفعل يتضمن فعل الانسحاب من الواقع المباشر للأشياء ، بل ويتضمن تغييراً جوهرياً في الاتجاه الذى يؤدي في النهاية إلى إكتشاف الماهيات المثالية .

والآن بان لماذا لم ينظر شيلر إلى المعرفة العلمية على أنها أعلى أشكال المعرفة والى تعد مقولة روحية . وموقفه هو أن العلم الطبيعى يمثل فقط توسيعاً لذلك الذكاء العملى الذى يمكن أن يوجد حتى فى القردة العليا . وهنا يعتقد شيلر أن الإنسان بقادر على أعلى أشكال المعرفة، أى المكتسبة من خلال أفعال إنشاء الأفكار " وهى أفعال روحية، بالقطع .

٣- ولا يكون فعل إنشاء الأفكار إلا متضافاً مع الفعل الديكلوتى ، أعنى الشك المنهجي أى فعل الانسحاب من السياق الزمكاني المباشر والذى منحه هوسرل لقب " الرد الفينومولوجى " الذى يعد ، عند شيلر، أعلى ظاهرة أنثروبولوجية مغزى وقيمة ، إنه شئ بإمكانه تمييز

الإنسان من بقية العالم العضوى بوصفه كائناً روحياً. وفعل "إنشاء الأفكار. السابق، يوجد وكما قلنا، متضافاً مع فعل "الرد، كما يؤكد شيلر، فمن المستحيل "فهم موضوع مثالي "ماهية" من خلال فعل من أفعال إنشاء الأفكار من دون إجراء فعل "الرد" في نفس الوقت أى من دون طرح المظهر الوجودى الذى يأخذ صيغة الـ "هنا" و"الآن" بالموضوع العملى (التجريبى) الذى يتوجه إليه فعلنا الشئى للأفكار وهنا يتفق شيلر تماماً مع هوسرل : "فالرد" يتضمن، بالقطع، تعليقاً لكل الإعتبارات الوجودية الزمكانية "أما ما لم يقبله شيلر هو تفسير هوسرل لهذا الفعل، أى فعل "الرد" كفعل لوضع الأحكام الوجودية بين الأقواس Bracketing . ومن جهته يؤكد شيلر أن "الرد" يتضمن أكثر من هذا : "إنه يتضمن تعليقاً إجرائياً مؤقتاً، ليس بمجرد الأحكام الوجودية بل للمظهر الوجودى "بما هو كذلك" . إنه يتضمن فعل الإنسحاب من الوضع الذى نكتشف منه واقع الأشياء من خلال المقاومة " .

٤- إنه، فيما يقول شيلر، فعل زهدى ascetic أى الفعل الذى به يلدو دافع الحياة كموضوع لتجربة المقاومة ، وكما لو كان قد أعلی عن عمله (تعطل) من أجل إفساح المجال لـ "الروح" إذن فإن، الرد ، بالنسبة لشيلر ، ليس مجرد تمرين عقلى يجعل من الممكن لنا

إعادة تفسير العالم من منظور مختلف ، بل يمثل شيئاً أكثر أهمية من ذلك : إنه التأكيد الذاتى لـ "الروح" فى الإنسان ، بل هو الفعل الذى يكتشف فيه الإنسان ماهيته العمقى . ففى حين يقود الرد الفينومولوجى " فى تطبيقه الأكثر حسماً ، إلى إكتشاف الأنسان الترنسندنتالى . عند هرسل - نجده يقود شيلر إلى إكتشاف الشخص كمرکز لـ "الروح" .

إنه إذن من خلال الرد أو أفعال الزهد- والمعنى واحد عند شيلر - تكبت دوافع الحياة ، بل ومن خلال الأفعال المنشئة للأفكار ليكتشف الإنسان إذ ذاك القيم المثالية ليؤكد ذاته بوصفه شخصاً أكثر من مجرد حيوان ذكى وكفى (٥٠)

٥- ومن هنا يؤكد شيلر أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يقول "لا" إنه " هو زاهد الحياة " . ومن خلال هذه الـ "لا" التى يطلقها فى وجه الحضور الفيزيقي المباشر للأشياء ، وبعبارة أخرى ، من خلال " الرد " يكون بإمكانه الإرتفاع بذاته إلى مستوى أعلى يمكنه من "تأمل " العالم كإنسان يستطيع أن يفصل ذاته عنه .

ففى أفعال " إنشاء الأفكار " التى هى تعبير عن هذه الـ "لا" يكون بإمكان الإنسان أن يتجاوز (بمعنى العلو) سياق التجربة

الزمكانية ويكتسب معرفة جديدة تقع في رتبة أعلى من رتبة المعرفة المؤسسة على الموقف الطبيعي . وهذه المعرفة المكتسبة ، فيما يرى شيلر ، وعلى خلاف المعرفة العلمية ، مؤسسة على " رؤى قبلية " " للماهيات " ، كما أن ما يتم إدراكه على أنه صحيح نتيجة لهذه الرؤى يكون كذلك ، ليس فقط في هذا العالم ، بل أيضاً ، في كل العوالم الممكنة . وبوصفة شخصاً " قادراً على مثل هذه الرؤى القبلية يكون بإمكان الإنسان تأكيد ذاته كمركز لـ "الروح " وههنا نجد أن شيلر يفهم الحرية على أنها فاعلية وتلقائية للشخص كمركز روحي - أى للمبدأ الإنساني للإنسان - إلا إنها ، مع ذلك ، هي الشرط الأول والأساسي لكل الإمكانية لتشكيل وإجلاء الروح الإنسانية . (٥١) .

وقد يكون ذا أهمية ، هنا ، إبراز الموقف الفينومولوجي الوجودي عند هيدجر وسارتر في أصل الـ "لا" السابقة ، أى في المستوى الذي يؤسس هذه الـ "لا" الإنسانية ، وبالتالي أصل الحرية الإنسانية . فنجد سارتر مثله في ذلك مثل "هيدجر" يضيف مغزى ذا عمق إنطولوجي على " النفي " فيؤكد على أن النفي ليس مجرد "كيف للحكم (المنطقي) أى ليس شيئاً مما ينتمي ، إطلاقاً للقضايا ، وليس ، أيضاً ، مجرد ظاهرة فينومولوجية . إنه ظاهرة إنطولوجية .

أساساً ، وبما هي كذلك ، فإنها تنتمي ، أساساً إلى البناء
الإنطولوجي للوعي .

وعند هيدجر تنتمي إلى البناء الإنطولوجي للوجود العام لدرجة
معها يمكن التعبير عن " الوجود " بـ " العدم " - فالنفي
المنطقي ، فيما يرى سارتر ، يفترض مسبقاً فهما قبل حكمي
لـ " العدم " ؛ فليس في وسعنا أن نصوغ أو نفهم أحكام النفي ما
لم يكن في مقدورنا فهم معنى العدم . فالشرط الضروري لقولنا "لا"
، - فيما يكتب سارتر ، - هو أن العدم " يظل دائماً حاضراً
حضوراً متصلاً في داخلنا ، وخارجنا . ذلك العدم الذي
يقتص الوجود (٥٢) .

وإذا تأملنا الفارق بين معنى " الحرية " عند فيلسوفين مثل هيدجر
وشيلر ، هنا نجد أن هذا المعنى يتخذ من الميتافيزيقا " مجالاً ومستوى
للتأسيس ، لماذا ؟ ذلك أن الحرية بالمعنيين الذين أوردهما ، هنا ، لا
يمكن الإرتداد بها إلى أى مستوى من مستويات الفيزيقيا الحيوية ،
أعني الفيسيولوجيا والوظائف العليا لهذه الأخيرة ، أعني السيكلوجيا
. ومع ذلك فإن إختلاف المستوى الفرعي لهذا التأسيس الميتافيزيقي
أدى إلى إختلاف في مصدر الـ "لا" التي هي أساس الحرية الإنسانية
: فالعدم الإنطولوجي (سواء عند هيدجر أم عند سارتر) هو أساس

النفي المنطقي ، بينما المبادأة والإيجابية اللتان تتسم بهما الروح كمبدأ مغاير للمبدأ الأساسي في الواقع اللاروحي ، هما أساس هذه الـ "لا" عند شيلر : فالروح حرة لقدرتها على الانفصال عن العالم ، أعنى - وبمعنى تحكمى إلى حد ما - إعدام العالم ابستمولوجيا ، أى تغييره عن وعيها المعرفى بالإطلاق ، فالحرية عند شيلر ، إذن ، أبرز مقولات الروح ، بل أبرز طبائعها على الإطلاق . وهى أساس القدرات الإبستمولوجية والأكسيولوجية ، بصفة عامة . وفى نظرى يكمن الاختلاف الجوهرى بين هيدجر وشيلر ، هنا ، فى اختلاف الاهتمامات الفلسفية عند كلا الفيلسوفين ، فبينما أراد هيدجر لنفسه أن يكون صاحب مشروع أنطولوجى . راديكالى ، أى إعادة الاعتبار لوجودية الوجود ، بصفة عامة ، وبالتالى رفض حصره فى دائرة الأنثروبولوجيين ، أراد شيلر أن يؤسس مشروعه الفلسفى ، ككل ، على رؤية أنثروبولوجية بل إن الفلسفة عنده ، وكما أكدنا من قبل ، تتوحد مع الأنثروبولوجيا ذاتها ، أعنى إنها أنثروبولوجيا فلسفية : ومع ذلك ونتيجة لإشتراكهما فى الموقف الفلسفى العام والمنهج الفينومولوجى لمقاربة " الوجود - فى - العالم " نجد أن هيدجر ، وكمثال بارز على الموقف الفينومولوجى الوجودى وفى تحليله الأخير للـ " أنية " Dasein أو الموجود - هناك أو الوجود

الإنسان ، يرى أن هذا الأخير يتمتع بوضع خاص في الوجود ، لأنه يوجد ex-sists ويعنى هذا أن وجوده منكشف بالنسبة له . وهذا عكس الموجودات الأخرى التى لا توجد بهذه الطريقة ؛ إذ لا تشغل ذاتها بوجودها الخاص ولا تسأل ذاتها عن ماهية هذه الموجودات ... "فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى بإمكانه العلو على ذاته أو تجاوزها" . ويعنى هذا قدرته على إدراك إمكاناته ... بل ويعرف متى يؤكد وجوده ويدعمه ، إذ ذاك يدرك " ماهيته " . ومعرفته بإمكانات هى ما تجعله قادراً على الاختيار : إختيار ذاته ، والإمسك بذاته أو فقداها (٥٣) .

وأهم نتائج الموقف العام المشترك بين شيلر وهيدجر ، بل وكل الفينومولوجيين وحتى هوسيرل ، نظرهم إلى العلم الحديث : فكما رفض شيلر " مفهوم الإنسان الصانع كنمط من أنماط الأنثروبولوجيات الزائفة ، لأنه مؤسس على موقف العلم الطبيعى " . (وسبقه إلى ذلك هوسرل) لأن هذا الأخير عاجز عن اختراق تخوم الروح كماهية إنسانية ، وبالتالي تأكد فشله فى الحصول على فهم فلسفى كاف عن ذاتنا فى العالم وهو ككل الفينومولوجيين المهتمين بالروح والقيم يخشون العلم بوصفه المدمر الممكن لهما ، ولهذا فكلمة إزدادات الحماسة المشوبة الحديثة للعلم إنتشاراً إزدادت معارضة

الفينومولوجيين للفلسفة ذات التوجه العلمى . لماذا ؟ خشية المصير
المجهول للإنسان (الفرد) فى العصر التكنولوجى الحديث ، وهو ما
أثار حنقهم الشديد ضد كل نزعة من شأنها إعتراض الطريق نحو فهم
صحيح حق للوجود الإنسانى .

وإنجاء هيدجر فى هذا الصدد واضح . فموقفه من العلم الحديث
هو أن هذا الأخير يكرس للأعمال التقنية والعملية وإكتساب ونقل
المعلومات التى ينتصر فيها الذكاء العلمى ، رغم أن أثر ذلك كله هو
تعمق للـ"روح".

(يجب ملاحظة أن معنى الروح هنا معنى عام ، عند هيدجر ،
قد يكون بمعنى الذاتية أو الوعى إلخ) وهو معنى مختلف ، بالقطع
 عما يقصده شيلر من هذه الكلمة ..) ومن ذلك نجد هيدجر يؤكد
على أن الزيادة المطردة لعدد السكان والسيادة المتفاقمة للعلوم فى كل
من الشرق والغرب إن هما إلا تأكيد على المستوى الاجتماعى
السياسى لثنامى وسطية **mediocrity** الإنسان أى تأكيد ذاتى
للإنسان المتوسط (العادى) . وإذا تكلمنا ميتافيزيقيا ، فيما يقول
هيدجر فى " مقدمة للميتافيزيقا " التى تتضمن محاضرات القاها عام
١٩٣٥ ونشرت بعد الحرب - ليس هناك من فارق بين روسيا
وأمریکا ، إذ نجد فى كلا الجانبين نفس المد التكنولوجى المسعور

الذى لا ضابط له وتنظيماً بلا أساس ، لوسطية الإنسان . (٥٤)
ويرى هيدجر فى ذلك علامة على الإنحدار الروحى العام . فهناك
ميل لخلط الروح بـ "الذكاء" العملى " . وذلك للخط من شأن ،
الروح ووضعها فى مرتبة أقل ، ولكى تؤول إلى شئ ما تختلف عنه
كلياً وجلياً . وهذا الموقف الهيدجرى يبدو أنه ضد فلسفتين ساريتى
المفعول وحتى وقتنا الراهن وإن بدرجات متفاوتة ، ولكنهما شكلتا
إيديولوجيتين قائمتين لعالمين : " الماركسية " و " الوضعية " يراها
هيدجر تجليين لـ "الذكاء" ومعادين كل العداء لكل ما يمت بصلة
لما أسماه هيدجر بـ " الروح " . وهما ، طبقاً له من ، نتاج العصر
التكنولوجى الذى أصبحت فيه الروح مهددة بنظام متنام لـ
"الذكاء العملى" ولـ "الوسطية" الإجتماعية . وما ينبغى التأكيد
عليه فى نهاية هذه النقطة ، هو أن شيلر كان أول من صاغ - بتمييزه
الحاسم بين "الذكاء التقنى" و "الروح" بصورة جلية - هذا الافتراض
المسبق لهذا الإتجاه الفلسفى . هذا برغم إختلاف غايات هذه
الفلسفات الفينومولوجية : وجودية وترنسندنتالية ، على السواء .

٦- إن الإنسان (الروح) هو الوحيد الذى يمتلك مقولة الشئ
Chose والجوهر substance العيى ، وهذا ما ليس مملوكاً
للحيوانات العليا ... ، فالشئ لا يتعدل "بالنسبة للحيوان بل يتغير

إلى شئ آخر وواضح أنه بالنسبة للحيوان " لا يوجد مركز يسمح له بأن ينسب نواه ماهوية لواقع شئ واحد ونفس الشئ العيني (يعني حساً مشتركاً لتوحيد إدراكاته السمعية والبصرية والذوقية ... لتشير إلى شئ واحد .. وهذا ما يعنيه شيلر بإفتقاره إلى مقولة الشيئية والجهورية مما تتوفر لدى الإنسان من دونه (٥٥) .

٧- ويمتلك الإنسان (الروح) أيضاً مقولة المكان والزمان كصورتين فارغتين يستطيع الإنسان بهما فهم الأشياء والأحداث ، على الأصالة. ويمكن القول مع شيلر إن أصل الحدس الإنساني للزمان والمكان والذي يسبق كل الإحساسات الخارجية إنما يتأسس في إمكانية "الحركة العضوية التلقائية والفعل في داخل نسق محدد" وهو الذي يعطى الإنسان إمكانية القدرة على الوعي بـ "المحيط " ، يفترق إليه الحيوان ، فليس بمستطاع هذا الأخير التمييز بين الصور الفارغة للمكان والزمان ، والمضمون المحدد للوسط الذي يعيش فيه ، كما ليس بمستطاعه تجريد العدد من الكم المعطى بدرجة تنقص أو تزيد في الأشياء ذاتها . إنه مسجون في واقعه العيني " كما هو حاضر مباشر . (٥٦) .

أما الإنسان (الروح) فبإمكانه إدراك الصور الفارغة للمكان والزمان قبل تعيينهما ، أى بصورة مستقلة عن أشيائهما . ولكن

إدراكهما على أنهما فارغتان بصورة لاهائية من أى مضمون كان وهو ما استطاع العلم الحديث الخروج منه وذلك بإدراك أنهما ليسا سوى نظام ، سوى إمكانيات لوضع الأشياء وتسلسلها ، فقط في مقابل وهم النظرة الطبيعية للعالم - وليس لهما وجود مستقل خارج هذا الوضع ، وذاك التسلسل . ويتضح من هذه النظرة أن شيلر يتطابق مع الحس الكانطى للمكان والزمان باعتبارهما حدسان خالصان ، ومع ذلك فليس لهما أى دور في معرفة الأشياء إلا بتضمين هذه الأشياء بوصفها ظواهر أو أحداث ، ليس إلا .

٨- ولأن الحيوان لا يستطيع الفصل بين وسطه " (محيطه) وحركات جسده فإنه لا يستطيع الحساب ، وهو ما يعرفه الإنسان حتى من دون أى علم . وعظمة العلم الإنسانى في نظر شيلر هى التى جعلت الإنسان يدرك كيفية النظر إلى ذاته هو ، بل إلى بنائه النفس جسسمى كشئ "غريب" مرتبط بأشياء أخرى بعلاقات عليية محكمة : وههنا فقد كون " صورة " عن العالم ذاته الذى أشياؤه (موضوعاته) مستقلة ، كلياً عن تنظيمه النفس جسسمى ، عن حواسه ، عن مداخلها ، وعن حاجاته وإهتماماته التى تحت ضغطها يتناول الأشياء ، ومستقلة بالتالى في وسط تغيرات كل أوضاعه ، عن حالاته وإنطباعاته الحسية ، وموضوعاته التى تظل " ثابتة " .

وهذا هو المعنى الأصيل والذي تكرر حتى الآن للتأكيد ، معني
 كون الإنسان هو الوحيد - وبقدر ما هو شخص - القادر على
 الإرتفاع بدرجات تتجاوز ذاته بقدر ما هو كائن حي ، بل والقادر
 أيضاً ومن مركز خارج نطاق العالم الزمكاني، أن يجعل من العالم كله
 بما فيه الإنسان ذاته ، موضوعاً لوعيه . وعمق هذا المعنى الأصيل
 يكمن، في نظر شيلر، في أن هذا المركز الذي ينجز فيه الإنسان أفعاله
 والتي بها يوضع العالم وجسمه وما هو نفسي لا يمكن أن يكون جزءاً
 من عالمه ، ومستحيل ، نتيجة لذلك، أن نعين له مكاناً في الزمكان ،
 إنه لا يتعلق إلا بذلك المبدأ الأعلى للواقع. وههنا، كما في مواضع
 أخرى كثيرة، يحيل شيلر إلى كانط ، فيؤكد على أن هذا الأخير في
 نظريته (العظيمة) في الإدراك الترنسندنتالي Transcendental
 aperception قد أوضح بما لا يقبل الشك ، وبصورة أساسية هذه
 الوحدة الجديدة لفعل التفكير cogitare الذي هو شرط لكل تجربة
 ممكنة ، ومن ثم لكل موضوعات التجربة
 - ليس فقط للتجربة الخارجية ، بل أيضاً لهذه التجربة الباطنة ، التي
 تسمح لنا بمعرفة حياتنا الأصيلة . إن هذا في نظر شيلر هو ما جعل
 كانط أول من وضع الروح فوق النفس (ماهو نفسي)، وأنكر
 بوضوح بالغ أن الروح يمكنها فقط أن تكون "مجموعة" وظائف

لجوهر نفسى مزعوم ليس التسليم الموهوم به إلا تشيئاً chosification

غير مشروع للوحدة التى لا تنفصم مع فعل الروح (٥٧) .

٩- والقدرة على الانفصال ذاتياً عن العالم والذات ترتبط عند شيلر بقدرة "الروح" على التفضيل ، إذ يستطيع الإنسان أن يفضل قيمة مقومة تجريبياً وباستقلال عن الخيرات العينية المحددة على قيمة أخرى أدنى منها ترتيبياً ، ويتضح هذا عندما يفعل المرء إذ يستطيع تفضيل النافع بما هو كذلك على ما هو مجرد مقبول Agreeable ، بما هو كذلك ، أو تفضيل بل وحفظ وتحقيق قيمة روحية كالشرف والكرامة والخلاص والقناعة على قيمة حيوية أكثر سمواً، أى حفظ الوجود الأصيل — وجوده الخاص وهنا يحدد شيلر ثلاث وظائف أساسية للروح وللعقل الإنسانى كالتالى :

١- خاصية عدم الوجود المحدد إلا من خلال العناصر المقومة للشيء وعلى الضد من التحدد من خلال الميول والحاجات والحالات الباطنة للجسم العضوى ، وهذه خاصية مميزة للروح من دون أعضاء الدوائر الأخرى للواقع .

٢- حب الخير للعالم ، بقدر ما يتجلى هذا الحب عن فيض يتجاوز بمدى أبعد المظهر أو الجانب الذى يتعلق بالرغبات المحسوسة .

٣- القدرة على فصل ما هو شيء (ماهيته) عما هو واقع أو فعل (وجوده) ، والقدرة على أن يعرف فى هذه الماهية — وهما ما

يكشفان عن تعليق شهواتنا ورغباتنا أو إطماعنا بخصوص العالم وضعف الشعور بوجود الأشياء المرتبطة بالرغبات - الطبائع (الصفات المميزة) والقوانين التي تظل صحيحة بالنسبة لكل الأشياء والظواهر المتعلقة بنفس هذه الماهية (المعرفة قبلياً). والمعرفة القبلية هي ما تميز الحيوان من الإنسان الذي يتصف هو بها من دون غيره. حتى لقد لاحظ لينتز في "المونادالوجيا" 29: إن معرفة الحقائق الأبدية والضرورية والتي تميزنا من الحيوانات البسيطة والتي نصادفها في إمتلاكنا العقل والعلوم تكمن في إرتفاعنا إلى الوعي بنواتنا والوعي بـ "الله".

ويمكن القول، هنا، إن هذه الوظائف الثلاث والتي بدورها يستحيل قيام وعي بالعالم هي خلاصة مقالة شيلر في مقولة الزهد l'ascese؛ إذ هي وظائف لهذا الزهد، إذ يمكن مقارنتها بالقيم الحيوية وبالوظائف السيكلولوجية التي يخضع لها الحيوان كلياً (٥٨). ويؤكد شيلر على أن إعتبار هذه الوظائف السابقة هي الأفعال الأساسية للروح يفضي بالضرورة إلى مفهوم يؤسس "الإنسان"، بما هو كذلك:

إن الإنسان هو ماهوياً الكائن الأعلى والمجاوز transcendent أو العالی على الحياة والقيم الحيوية وأيضاً على الطبيعة قاطبة - أى

الكائن الذى فيه يتطهر السيكلوجى (أو كل ما هو نفسى)
ويتحرر من خدمة الحياة ليسمو إلى الروح (٥٩) . أو هو الكائن
الحى القادر على الحياة الروحية . (٦٠) وهذا المفهوم الأخير يحيل
شيرلر إلى تأسيس مفهوم ميتافيزيقى للروح أو الإنسان من خلال
مفهوم الشخص الأخلاقى الذى يعد حجر الأساس فى بناء الفلسفة
الشبلرية على الإطلاق. ونظراً لأهمية البعد الميتافيزيقى فى صياغة هذا
المفهوم سوف نفرده له قسماً خاصاً لمعالجته فيما بعد . والآن يجب أن
نظل محصورين فى داخل دوائر الواقع والروح بوصفها واقعية
Aktualitat خالصة ؛ إذ تبدى فى داخل التجربة الفينومولوجية
للعالم تمهيداً لتبديدها فى داخل فينومولوجيا الألوهية، وتنافذ
الفينومولوجيين فى وحدة واحدة هى وحدة الوجود المفصلة، أعنى فى
داخل مقابلات هذه الوحدة وأبرزها تقابل الروح والنفس وتقابل
"الاندفاع الأساسى" والروح" أو الدافع الحيوى (الحياة) و"الروح"
، وهذا التقابل الأخير هو الذى تشكل من خلاله وحدة الشخص
كتجل عينى للروح المتناهى بوصفه كائناً إيحالياً أو حاملاً للقيم.
وعلى قمتها قبعة المقدس الذى مثله الألوهية "كروح لا متناه" وهنا
يصبح الشخص " مركز تنافذ الروح المتناهى والروح اللامتناهى وهنا
تبرز أهمية العلاقة التى تربط الميكروكوزم " والماكروكوزم و"الله"

كوحدة أساسية تجمع الفينومولوجيا الشيلرية في نواه واحدة في وحدة الشخص . والآن وفي إطار هذه المقابلات التي تميز وحدة " فينومولوجيا الروح يبرز تقابل الروح والنفس، وذلك لتمييز الأولى بوصفها المقوم الأساسي لماهية الإنسان في مقابل الأخيرة التي ليست حكراً على الإنسان وحده من دون غيره من أعضاء الدائرة العضوية. وشيلر لا يمل من تكرار ضرورة التمييز في داخل الدائرة العضوية بين ما هو روحى وما هو نفسى وهذا ما تـأدى به إلى الدخول في بحوث جادة تتعلق بـسيكولوجيا الحيوان لإبراز القيم الروحية لما هو إنسانى .

جـ- الروح في مقابل النفس

إن التمييز الذى وضعه شيلر بين الروح والنفس ليس جديداً في هذا البحث؛ فقد سبق أن إستعان شيلر بمكتسبات علم نفس الحيوان لإبراز الطبيعة غير القابلة للمرد للروح كماهية خاصة للإنسان . ولقد خرج شيلر من بحوثه العميقة في هذا الصدد بنتيجة مهمة مؤداها أنه من الصعب، بل ومن الصعب للغاية أن يكون الإنسان مجرد ممثل لعضو من أعضاء المملكة الحيوانية إذا إتصف بكونه إنساناً بمعنى فكرة الإنسانية (٦١) . وفي نص بارز نراه يقول لتلاميذه : إبدؤا بمعرفة الحيوان لتنتهوا إلى الرؤية العمقى، وهى : إنه من الصعب أن يكون

إنساناً (٦٢) . فأما النتيجة النهائية لهذا الفهم من جانب
السيكولوجيين لطبيعة الإنسان بوصفة حيواناً ، في نظر شيلر ، فهي
إساءة تقدير الكرامة والمغزى الحقيقيين للإنسان
ولذا فقد انبرى شيلر من جانبه إلى الدفاع عن هذين بناءً على
إعادة ، بل العودة إلى ماهية الإنسان ليجدها ، أخيراً في "الروح" .
وبالتالي فيما يجب التأكيد عليه ، هنا ، وفي هذا السياق ، هو أن
روحية الإنسان ، وكما يراها شيلر ، لا تكمن في داخل نطاق
السيكولوجيا ؛ ذلك أن شكل الواقع الخاص بالحياة الروحية لا يخضع
لمفهوم الوجود النفسي . ويعنى شيلر بالوجود النفسي ، بصفة عامة ،
ما يمكن بحثه واكتشافه من خلال السيكولوجيا ، لذا فالروح ليس
وجوداً نفسياً " . وبالتالي فلا يمكن تحديدها من خلال المقولات
والتصورات المستخدمة في السيكولوجيا . ومن ثم فلا يمكن أن تترد
الروح إلى طبيعة سيكولوجية للإنسان . وبالإضافة إلى هذا التعريف
السلي للروح يقدم شيلر هنا تحديداً إيجابياً إلى حد ما ؛ إذ ينص على
أن الروحية ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها شكلاً للواقع إنما ما يجبل
إلى ما بعده ، إلى ما هو غيره (٦٣) . والتضمنين المباشر لهذه الحالة
إلى "ما وراء" ، إلى "هذا التجاوز" (أو العلو) هو أن الروح هي
شرط كل إمكانية سيكولوجية ، عامة ، ومن ثم فلا يمكن النظر إليها كتأج
يمكن تعقبه في الوقائع البيولوجية .

هذا ولسوف تتحدد الملامح العمقى لهذا التميز الشيلرى بين الروح والنفس فى إطار نظرية شيلر عن الروح المتناهى، أعنى الشخص الإنسانى، بل وفى إطار تمييزه العميق بين الروح والحياة الذين يمثلان ثنائية ظاهرية أو منظورية لوحدة الوجود المفصلة عند شيلر ، إذ سيحيل كل ما هو سيكولوجى إلى ما هو حيوى والعكس وتتوحد السيكلوجيا مع الفيسيولوجيا أو تنحل إليها فى نهاية المطاف لتظل الثنائية الأخيرة أعنى ثنائية الروح والحياة أبرز الثنائيات فى داخل الوحدة الموجهة للتجربة الفينومولوجية على الإطلاق .

ومعنى ذلك أن التميز بين ما هو روحى وما هو نفسى يظل سارى المفعول فى ثانيا الفلسفة الشيلرية إبتداء من معنى التناهى وإنتهاء بمعنى اللاتناهى بالنسبة للروح ولذلك سوف نجده جلياً فى كل مراحل تطور الرؤية فى نطاق هذه الوحدة الفينومولوجية . ولذلك فلا يجب أن لا نستبق هنا هذه الرؤية حتى لا تأتى مجردة إنفصالية الطابع خلواً من حياة الحلس الماهوى " الفينومولوجى " والتى تعتبر بمثابة العلامة المائية المميزة لكل تجربة فلسفية تتخذ من الرؤية هجاء للإيضاح على الإطلاق .

د- الروح في مقابل الحياة :

لقد وصل شيلر في بيانه وفضه لمضمون التجربة الفينومولوجية للواقع اللاعضوى والعضوى إلى أنهما يشتركان معاً في كون الإندفاع الأساسى هو " مركز القوى الفاعلة " خلالهما سواء إتخذ صورة مجرد إندفاع أعمى لا يخضع إلا إلى مجرد قوانين إحصائية عشوائية ولا تخضع من ثم إلى نظام أو ما يسمى بالقانون الطبيعى الذى يدرسه الفهم مباشرة خلال إنتظاميات الكائنات الحية (فى الدائرة العضوية) بما لها من أعضاء ووظائف حاسة تحيل إلى العالم - أو صورة الدافع الحيوى الغريزى الموجه فطرياً لإشباع حاجات أو مطالب سيكوفيسيولوجية . والمهم هنا هو حل هذه الدائرة أعنى الدائرة اللاروحية مما يميز دائرة الإنسان وهو ما سبق إجماله فى مقولات الروح ومن قبل فى ماهية الروح ولا حاجة هنا لتكراره مرة أخرى .

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن : ما طبيعة هذا التقابل بين الروح والحياة إذا كان هذا التقابل يحدث بالطبع ولأول مرة فى الإنسان ؟ .

إن شيلر يريد أن يطبق فكرة الإعلاء *sublimation* على كل ما حدث فى العالم، وبالتالى فلسوف يحدث هذا الإعلاء فى كل ظاهرة

من الظواهر الأساسية التي تتحول من خلالها - في سياق الصيرورة الكونية - دائرة دنيا من دوائر الواقع ، شيئاً فشيئاً إلى خدمة صورة أكثر علواً في الوجود والتطور ، وذلك طبقاً لقوانين الصورة التي يسميها بـ "القوانين الأنطيقية" ، وهي القوانين التي تفرض إيقاعاً زمنياً معيناً للصيرورة وفي وظيفة هذا الإيقاع ، على صور إستاتيكية معينة للوجود العيني - فمثلاً : القوى التي تظهر بين الإلكترونات تكون في خدمة " شكل أو صورة " الذرة ، والقوى التي هي فاعلة في العالم اللاعضوى تكون في خدمة بنية الحياة . ولسوف يصبح إذن اعتبار تشكيل الإنسان والإحالة الروحية spiritualisation معبرة بوصفها آخر الإعلاعات تاريخياً للطبيعة ، إنه ، أى تشكيل الإنسان ، يتجلى ، من ثم ، من خلال الاستخدام المتنامي للطاقات الخارجية التي يمثلها الجسم العضوى (عضوياً وغذائياً) في العملية الأكثر تعقيداً أى عملية تنبيه القشرة المخية ، وفي داخل الجهاز النفسى من خلال ظاهرة مماثلة لإعلاء الميول بقدر ما هو تحويل في الطاقة الفريزية في الفاعلية الروحية (٦٤) . ولا يجب هنا الظن بأن مثل هذا الإعلاء يتضمن أية نزعة ردية من أى نمط وإلا وقع شيلر في تناقض بين ، بل العكس هو الصحيح ، إذ يتضمن فصل الروح عن الحياة ، وهو مبدأ قديم قدم له شيلر مظهراً جديداً في سياق جديد .

وهو في هذا السياق يشن هجوماً على القضية الهيكلية التي يتأسس طبقاً لها التاريخ على تطور منطقي لأفكار خالصة ، ويصمها بأشع الزيف ، ويرى أن عكسها هو الصحيح . ولقد حاول في كتابه " سوسولوجيا المعرفة " البرهان على صدق دعواه ، فنجد أنه يتبنى أطروحة كارل ماركس والتي طبقاً لها تفقد الأفكار التي لا تتأسس على الإهتمامات والمصالح والميول ، أي على الدوافع التي هي منبعثة عن الدائرة الحيوية والغريزية للإنسان — ، تفقد هذه الأفكار اعتبارها كلية ، ويصدق هذا بالإطلاق في سيورة التاريخ العام .

ويلاحظ شيلر هنا أن التاريخ قد أبان أن قدرة العقل ضلّت في حشد من الوهم ، ولكن ومن حسن الطالع يوجد تمثيل **assimilation** متناسل للأفكار والقيم من خلال الميول الهائلة الغريزية للمجموعات ، بل ومن خلال المصالح المتشابكة التي تربط بينها . وهكذا نرى شيلر إذ يتبنى مفهوماً أكثر اعتدالاً عن الدور الذي تلعبه الروح والإرادة الإنسانية في التاريخ . إذ هما لا يستطيعان القيام بأي دور آخر إلا التوجيه أولاً والسلوك أخيراً . وهذا يعني بتفرد بلوغ أن الروح بما هي كذلك ، تقدم الأفكار إلى الدوافع الحيوية الغريزية ، وأنه بالنسبة للدوافع الموجودة مسبقاً فإنه يجب على الإرادة إما أن تحوز أو تتخلص من التمثيلات إذا كان من شأن ذلك قدرة هذه الأفكار على التحقق بالفعل .

ولكن هل تستطيع الإرادة الخالصة الدخول في صراعات مباشرة ضد الغرائز ؟ إن هذا ما يراه شيلر على أنه من المستحيلات ، يعنى أن الصراع لا يمكن أن يكون مباشرة وفي المواجهة ، بل غير مباشر وإلا استحال الحياة الأخلاقية والدينية على الإطلاق . وهنا فالإرادة تسعى بما تمتلكه من زخم من الميول إلى إعادة إحياء ، وإن بطريقة عمياء ، إتجاه الغرائز الخاصة بها هي . وهو يتبنى ملاحظة وليم جيمس في هذه النقطة واصفاً إياها بالعمق والنفاذ ، ومؤداها أن الإرادة تبلغ ماتصبر إليه ؛ إذ بدلاً من أن ترصد قيمة عليا في تحققها تنسى الآلام وتكرس طاقات الإنسان ، تبحث عن كبح وإنكار الإنجاز الذى غايته تقع تحت طائلة الشجب من قبل الضمير الإنسانى . والوصية التى خرج بها شيلر من ملاحظة جيمس هذه هي وجوب سعى الإنسان إلى دعم نفسه والتسامح مع الميول أو الانحرافات التى يدركها في نفسه على أنها سيئة أو ضارة ، فلا يجب أن يهاجمها في عقر دارها ، مباشرة ، بل يتعلم كيف يقهرها بطريقة غير مباشرة بإستخدام طاقته لتحقيق مهمة القيم التى يقرها ضميره ويتحمس لها والتى يستطيع أن يكتسبها من جانبها (٦٥) .

هذه هي إذن الرؤية التى تعلمناها إنطلاقاً من طبيعة التجربة الفينومولوجية كفقرة سابقة في هذا البحث يشير إليها سبينوزا ، في

"الأخلاق" : إن مذهب لا مقاومة الشر يتضمن حقيقة عظيمة ...
وهي أن إرتقاء الإنسان يمثل "أعلى إعلاء" ممكن معروف، وفي نفس
الوقت أعلى توحيد باطن لكل المناطق regions الأساسية للطبيعة
(٦٦) . أليس الإنسان عند شيلر ميكروكوزم أى عالماً صغيراً يرى
فيه العالم الكبير؟ إن هذه النقطة ذات الأهمية القصوى يربحاً تفصيلها
هنا إلى سياق آخر حيث يكون "الشخص" بوصفه مركزاً لأفعال
الروح هو مناط البحث . وكل ما نود التأكيد عليه هنا هو أن
الصورة الكونية التي تشكلت حتى الآن عند شيلر ، وسينوزا وغيرها
في هذا الشأن ، قد تبدد معها التضاد الذي كان سائداً منذ قرون بين
التفسيرين الغائي والآلي لواقع العالم . (٦٧) وجب، أيضاً، أن تؤكد،
هنا، مستبقين أنفسنا أن كلا من شيلر وسينوزا قد جعلاً كلا من
الدافع الأعمى (أو الطبيعة المطبوعة) والروح (أو الطبيعة الطابعة)
صفتين للألوهية . وهذا هو البعد الميتافيزيقي للعالم عند كلا
الفيلسوفين ، وههنا لا ينبغي أن نرى إحالات شيلر إلى سينوزا
محض صدفة، بل إنطلاقاً من تطابق حاد بينهما في المستوى الفلسفي
الأساسي . وهذه الملاحظة نراها غاية في الأهمية حتى يظل الخط
الفلسفي الذي نفتفيه مستقيماً مباشراً ويتمتع بحجوية والشراء تناول
الفكرة إذ هي نامية ثرية ، أيضاً، أى بالتواكب مع مستواها العام .

ومهما يكن من أمر، فإنه يجب الآن الدخول إلا وصف وقائع
هذا التقابل بين الروح والحياة، على هذا المستوى: أعني بما
هما متاهيتين .

أولاً: يجب تقرير أن الروح ليست دافعاً حيويّاً، والعكس
صحيح؛ فإستحالة "الرد"، هنا، ضرورية . هذا ما توصلنا إليه حتى
الآن من "ماهية الروح" . كما أن "الدافع الحيوى" لا يسود دائرة
الروح، والعكس صحيح، أيضاً . فأما الإتجاه العام، للدافع "الحيوى"
فيكون نحو التقييد التام (الموت)، أما الروح فتوجهها الكلى فتحو
الإمتلاء اللاهائى الدائم .

وواضح من "عدم التقابلية للرد" وهو المبدأ الأساسى الحاكم
عندهما أن كلتا الدائرتين يمكن أن تجرى بمعزل عن الأخرى، وهذا
ما قد حدث فعلاً فى الدائرة العضوية اللا روحية (النبات والحيوان)
، ولكن الدافع الحيوى يمكنه أن يكون شيئاً (ما) بالنسبة للروح،
والعكس صحيح . وهذا يتم فى عملية التنافذ البينى لدى الدائرتين معاً
، وهو تنافذ إبداعى تفتحى شخصى فريد . ولأن الروح ليست شيئاً
ولا موضوعاً ولا قوة، بالمعنى الفيزيقي، بل دائرة تتمتع بقوانين
خاصة وتوجهات خاصة، أيضاً، فهي عاجزة، بالمعنى السابق،
ولكنها كانبثاق تلقائى للنشاط الروحى فى الإنسان، وخلاله، وبقدر

ما يكون الإنسان مشاركاً في، ومن خلال نفسه في الدائرتين اللاعضوية والعضوية من الواقع ، فإن مظهر الروح في نفسه يجسد توتراً في الإنسان ، وتوسيعاً في الكون الذي يحيا فيه الإنسان .

والإنسان إذ يفهم نفسه يكون لازماً عليه أن يفهم التوتر الذي هو هو نفسه. وهذا لا يعنى أنه يحل التوتر أو يحيله إلى مفاهيم (قابلة للفهم)، بل بالأحرى ، يعيشه كلياً وبصورة ممتلئة . والإنسان إذ يعيش هذا التوتر يعنى، بمصطلحات شيلر أن يحيل الحياة روحياً spiritualize وأن يحيل الروح حياتياً Vitalize ، وهى عملية يراها شيلر واحدة، ذات وجهين فقط. وهنا لا يجب الظن أن معنى التقابل بين الروح والحياة يتجاوز معنى التباين أو التغاير ، وإلا لتضمن معنى التضاد، وبالتالي يجوز القول بالثنائية . ولقد نوهنا منذ قليل إلى أن هذين الطرفين ليسا سوى "صفتين لألوهية واحدة" في سياق " وحدة الوجود " ، وبالتالي فليس هنا مجال للقول بثنائية شيلرية، وإلا كان ذلك من دواعى سوء فهم الفلسفة الشيلرية ،. فلقد هاجم شيلر الزعة الثنائية بنفس درجة هجومه على الزعة الواحدية Monism إذا كان يفهم من هذه الأخيرة القول بأولوية أحد هذين الطرفين على حساب الآخر. وما نفهمه من لفظة

"التقابل" يعنى "التكامل" : إذا أن الحياة (وهى مفهومه هنا، كدافع حيوى). والروح، تكمل أحدهما الآخرى، وليستا فى عداء أو صراع إحدهما ضد الآخرى، على الأصالة .

إن أساس هذه القناعة بعلاقة التكامل، هذه، بدلاً من العداء والصراع، من جانب شيلر، هو حقيقة أنه يرى كلاً من "الدافع الحيوى" و"الروح" يتكاملان إلا أقصى حد، فى أساس الوجود . وهذا ما سنراه فى موضع تال لدى بحث ميتافيزيقا الروح . أما الآن فيمكن القول إن العلاقة التكاملية هذه ، قد ظهرت، فعلاً، فى الواقع بصورة تستبعد، ممأماً، ما يظن أنه صراع ونزاع .ومن سيعف الراى الإعتقاد بوجود صراع بين شئ (أى الدافع الحيوى) ولا شئ (أى الروح) .

ولكن الروح فى علاقتها بالحياة تناشد دافع هذه الأخيرة بأن يظهر أو يوجد بعيداً فى إتجاه الإمتلاء اللاهائى ومن ثم، فيما يتجاوز التقيد المحدود (أى الموت) . إنه الإمتلاء الدائم اللاهائى ،خصوصاً القيم العلى ، لدائرة الروح التى تزيج الدافع الحيوى بلا قسر ، بعيداً عن ذاتها، لتوجه نحو الإمكانيات التى هى إمكانياتها بوصفها محالـه روحياً spiritualized. وهكذا تظهر الروح ، وكمضاد للمقاومة

(التي هي الدافع الأساسي كواقع) توجهها دينامياً نحو إمتلاء لا متله ،
 أى ليس نحو أشياء أو تقيد لها (الموت)، بل نحو مراكز وأنوية
 وماهيات ، وأشخاص ثرية ثراء لا يستنفد ، أى نحو المقدس : .

وهذه العلاقة التكاملية بين الروح والدافع الحيوى (الحياة)
 هي علاقة وظيفية دينامية . وبخصوصية أكثر : إن الدافع الحيوى في
 الإنسان هو إلحاحية نحو التحرر وهو إذا ما أعطى في ظروف أصلية
 فلسوف يتحرر ذاتياً ، وبالتالي يتحقق عينياً ، إما بصورة عمياء أو
 بأقل عماء، من خلال إتجاه . وهنا يمكن للروح أن تكبح الدافع،
 وذلك بسحب صور سببية خاصة بتحقيق عينى معين، وتقديم، بدلاً
 منها، صور أخرى متكافئة في الدرجة مع قوة الدافع الأساسي
 الأصلي ، وبالتالي توقعه في الشراك، كما لو كانت تغريه بالطعم نحو
 تحقيق صيغ أخرى عينياً، نحو تحقيق رؤى وقيم روحية. إن ظهور
 الروح في الإنسان يفتح إمكانيات جديدة فيما يتعلق بالتحقق العيني
 للقدرة السيكومنتقية، ووجود الروح بغير هذه القدرة ذاتها يجعلها
 غير قادرة على إجبار الدافع الأساسي لكى يحقق ذاته بطرق
 فريدة نحو الروح .

إن الروح (الشخص) بكونها مستقلة عن الدافع يمكنها أن
 تقول: "لا" للإتجاه الذى يتخله هذا الدافع صيغة خاصة لتحقيقه ذاتياً

، وبهذا المعنى إمتلكت الروح مقولة الزهد لتكون حرة في إنسحابها من الحياة من عدمه. ويمكن التأكيد على أن التحقق والإحالة الحيوية يعني، هنا، وبصفة خاصة، الفاعلية في داخل دائرتي الواقع "اللاعضوية" و"العضوية". فإذا كانت الروح، أعني دائرة "الواقعية الخالصة" التي تتضمن الأفكار والماهيات والقيم ، متحققة ، بصورة فعالة عينية، في دائرة الواقع ، فيجب أن يكون هناك تناقض متبادل بين هاتين الدائرتين [الروح والواقع (العضوي)، على الأقل ، هنا، غير القابلتين للرد.]

وفي إطار وظيفة العلاقة التكاملية بين "الروح" والدافع الأساسي (الحيوي، خاصة) يمكن التأكيد، أيضاً، على أن "الدافع" بلا "روح" يظل أعمى في تحرره ، أو موجهاً نحو تقييد كامل ، أعني الموت . أما الروح فوحدها وكفعل ابداعى (شخص) قصدى منجز تلقائى، هى ما تظل مفتوحة نحو امتلاء قيمي لاينفذ ، ومن ثم يكون بإمكانها أن تعمل "بتوجيه" LENKUNG (وهو اسم يطلقه شيلر على العملية التي تشكل كبح تحرير الدافع الحيوي بالارادة) وإتجاه LEITUNG (وهو الاسم الذى يطلقه شيلر على عملية تقدم الإنكار والقيم للتحقق)، نحو تحقيقات أو تعيينات جديدة ممكنة . ولا يظن ، هنا سيادة لأى من "الروح" أو "الدافع الأساسي" من خلال "التوجيه"

و"الإتجاه" ، بل إن هذين الأخيرين دعوة إلى إفادات Utilizations (توظيفات) جديدة ممكنة لقوة معطاة على الأصالة ، نحو صيغ شخصية للتحقيق (من خلال التوظيف) . وهذا ما دعا شيلر إلى القول بأنه من الحماقة مصارعة الشر، مباشرة ، كما أشرنا في السابق ، بل بتوجيه قيم "الشخص" وإتجاهه الحياتي نحو "الإعلاء" ، وبالتالى فإن الأهم، هنا، هو "امتلاء الوجود" ، "امتلاء التوجيه" الدينامي "من هو موجود" وليس الأهم هو رد الدافع الأساسى إلى الروح أو العكس ، بل السماح للتوتر الذى هو الروح (الشخص) بوصفه موجوداً بأن يتجلى عن ذاته، بما هو كذلك ، أعنى كاحالة حيوية للروح وإحالة روحية للدافع الحيوى. وهذه العملية ولأنها تتضمن الروح، تكون مفتوحة نحو إمتلاء لاهئى .

ولا غرو، فالقيم العلى تمتلك قيمتها وجدارها الباطنة ، وبدايتها الخاصة وميررها وأشعاعها الوجودى ، وعندما يكون كل من "التوجيه" والإتجاه " نحو هذه القيم العلى ، أى القيم الروحية كالمعرفة والجمال والشخص والمقدس... فإن هذا لا يتضمن بالقطع ، نبذاً للحياة ، بل إمكانية تحقيق هذه القيم العلى عينياً بطريقة فريدة ، وبذلك يكون السمو بـ "الحياة" وتجرى الإشارة، هنا، إلى أن مصطلح الإعلاء (التسامى) sublimation برغم كونه مكملاً لما

قبل حتى الآن ، وإستخدامه شيلر مراراً ، إلا إنه يجب تجنب دلالاته
الفرويدية غير القابلة للإستخدام فى الفكر الشيلرى (٦٨) .

والآن ، وإذا كانت الروح كواقعية خالصة تظهر كتوجيهه
دينامى فى مقابلة الدافع الحيوى ، فما مظهر هذا "التوجيه" الدينامى
الذى تتركز فيه "ماهية الروح" بالإطلاق ؟ الحق أننا نرى شيلر
واصفاً هذا "التوجيه" الدينامى بطرق متباينة هى عبارة عن أفعال
الروح، كما رايناها من قبل : فمثلاً: "هى، تارة، "فعل إنشاء
الأفكار، — Ideation و"فعل حلس الماهيات" ، تارة أخرى ، بل
و"فعل أرادى" ، "وفعل عاطفى" تارات أخرى . وهذا التنوع
الفاعلى للروح هو الذى يحدد دائرتها بأنها أترى وأعمق واسمى الدوائر
الواقعية على الإطلاق . وهذه الأفعال قد مكنت شيلر من إيضاح ،
بمعنى ما، كيف تشكل الروح (الشخص) واقعية حاضرة، بحيث
تكون مستقلة عن الواقع اللاعضوى والعضوى ، بل لا يمكن
ردها إلى هذا الأخير .

فالماهية ، مثلاً، ليست شيئاً أو موضوعاً ، بأدق تعبير ، وبما هى
كذلك، ليست خاضعة للشروط المحددة للمكان السيكونجسمى ،
بل هى بنية لكل Ganzheit يقبل صيغ متعددة من التجلى والتعين .
ومن ثم فإن "حلس الماهية" يتشكل قبلياً Apriori ، بمعنى أنه كنفاذ

جلى مرئى لظاهرة ما، ينفذ إلى "قلب" يكون بمثابة بنية مفتوحة في علاقة بكل الجهات والأشكال والصيغ الممكنة للإنجاز . وبمجرد ما أن يتم النفاذ إلى ماهية ما ، فإنها توجه كل صيغ وجهات الإدراك أو رؤية مستويات النفاذ ، وإنجاز أو عدم إنجاز الإدراك **perception** . كما أن إكتشاف خطأ إدراك ماهية ما أو، أنه غير دقيق أو غير حقيقى ، يواكب إكتشاف كون هذا الإدراك مؤسس في حلس سابق وثابت للماهية . فالتعارض أو التناقض وعدم إكمال الإنجاز والخطأ ... إلخ ، كل ذلك يدرك ، بما هو ذلك ، بالنسبة لعلاقة ما هو وضعى **positive** بما هو ماهوى (أى بالماهية ذاتها) .

وكمثال تطبيقي على ذلك يمكن القول: إن بوذا **Buddha** رأى في لحظة ما أن مأساة العالم (معاناته) قاطبة تتجسد في المتسول والميت والغنى . ولم تكن ماهية المأساة التي نفذ إليها بوذا ، هناك ، بالنسبة له ، جاهزة ليواجهها كموضوع (وهذا هو المعنى السابق للفظه : "وضعى" في مقابل "ماهوى") لا يحتاج إلا إلى الإدراك والتسليم به، بل إن ما تم إكتشافه في حلس بوذا (رؤيته) هو ما أسماه شيلر معنى الحقيقة **Sinn der wahrheit** ، بمعنى الوحدة الباطنة للمأساة "وقلبها" : وهذا "القلب" هو المركز الذى تنكسر حوله كل المعان المختلفة للمأساة ،ومن ثم يتم إتجازها . وهذا "القلب" له من

المعاني الممكنة ما لا يمكن إستفاده ولا الإحاطة به، كما أنه مفتوح ، دائماً، لتعينات متفردة سواء أكان ذلك مباشرة (حاضراً) أم تاريخياً . ورؤية إنسان اليوم لـ "قلب" المأساة سوف تكون هي نفس رؤية بوذا ، السابقة ، ولكن ربما كان لها تحقق فريد ؛ إنجاز فريد ذلك أن الرؤية في الحالين (الحاضرة والماضية) ذات طابع شخصي .

والحقيقة المؤكدة والأهم، هنا ، هي أن هذا الحس (الرؤية) للماهية فريد بالنسبة للروح (الشخص) : إنه يشير إلى التحقق الفعلي للروح (الشخص) بصورة مفتوحة للنماء عن طريق نفاذ وبصيرة عميقين ، بل بتوسيع وتطوير يوجهه حلس أصيل للرؤية . وهذا التوجيه عن طريق حلس أصلي للماهية يسميه شيلر توظيفاً **functionalization** للماهية . (٦٩) وهذا التوظيف للماهية هو البعد الدينامي "لفعل إنشاء الأفكار" في حالة التفكير التصوري **conceptual** ، ولكنه أيضاً، يكون عملياً إجرائياً في المستوى الأعظم، بسبب تأسيس الفاعلية العقلية والإرادية ، ذلك المستوى الذي عينه شيلر كمستوى عاطفي ، وهو يتضمن توجهات مثل الشعور والتعاطف والحب والكراهية ... التي تتضمن بدورها تكشفاً للقيمة كل بخصوصيته .

والخلاصة

هى أن دائرة "الروح" ذات ثراء بما لا نهاية له، خاصة فى دائرة التعيين الشخصى معرفياً وإرادياً وعاطفياً .

وهى فى كل لحظة منجزة شخصية وبفرد ، بل ومقصودة بنفس التفرد ، وهو ما يجعلها دائرة فريدة فى ذاتها ولذاها ، وحافلة بكل ما هو ممكن ، ومفتوحة على أفق لا حدود له ، إلى أقصى وأعلى قيمة ، أى "المقدس" . كما أن ظهور "الروح" فى الإنسان ومن خلاله، يفتح، بالكلية، إمكانيات جديدة، ليس، فقط، من أجل الإنسان ، بل، أيضاً، بالنسبة لمقابلها أعنى الدافع الأساسى فى الدائرة العضوية وغير العضوية من الواقع ، أعنى "الدائرة اللاروحية" . ولقد أشر من قبل إلى أن الدافع الحيوى كان "مغلقاً" فى داخل دائرته الخاصة، والى لا "يمكن ردها" ، وليس له من خيار سوى الهزيمة فى صراعه ضد الموت (أو التقييد التام) أما الروح وقد ظهرت فى الإنسان فتمتاز بكونها لا نهائية، كما أنها ليست محددة من قبل الدائرتين "العضوية" و"غير العضوية" من الواقع ، بل بإمكانها أن تفتح لهما سبيلاً للفرار من موت محقق ، زؤام ، بطريقة ما ، رأيناها، من قبل، عن طريق "الإحالة الروحية" للحياة فى الإنسان ومن خلاله .

هذا برغم أن الروح، بما هي كذلك، عاجزة . وهذه الصفة تعني، وكما أوضحنا من قبل ، عدم القدرة على الدفع أو المقاومة؛ لأنها ليست شيئاً ، بل توجيهاً orientation قد يتحقق وقد لا يتحقق . وبعبارة أخرى : إن "الروح" فعالة في دائرتها الخاصة، بمعنى أن الماهيات تحلّس والإرادة يمكنها أن تتراجع أو تتحول ، والشعور يتجلى عن قيمة . ومع ذلك يمكن أن تكون الروح فعالة في دوائر أخرى ، وبذلك تتحقق عينياً ، ولكن فاعليتها في هذه الدوائر يجب أن تكون من خلال صورتها الواقعية الخاصة بها هي ، أعني "الشخص" بوصفه مركزاً أعلى فاعلية ونشاطاً للروح . (٧٠) وفي "الشخص" تلتقي الفيزيكا (من حيث هو جسم) والميتافيزيكا (من حيث هو روح) أى يلتقي المتناهي واللامتناهي ، لأول مرة ، في العالم . ولابد من أن يكون هذا الالتقاء الأول درامياً للغاية، وثرياً، أيضاً، بنفس درجة دراميته وتعقيد مواقفه وإنجازاته من خلال أفعاله وتوجهاتها الباطنة. وتبرز قيمة الروح كمفهوم حينما تصطدم بوصفها "شخصاً" مع تاريخية هذا المفهوم اصطداماً يصل إلى حد النفي شبه الكامل مع التراث الفلسفي لهذا المفهوم . وسيلقى بظلاله، أيضاً، على مفهوم "الشخص" الإنساني، من حيث أن هذا الأخير عند شيلر إن هو إلا التجلي الحقيقي للروح، وإن كان هناك أشخاص

أخرون غير هذا الشخص، كالشخص اللامتاهي مثلاً كأعلى "فاعليات الروح". ولكن يظل المفهوم الحق للروح، حتى في الجانب الميتافيزيقي منه، وكما سئرى، مفهوماً ذا طابع "أخلاقي"؛ حيث "الشخص" يظل حاملاً للقيم ومصدرها، على الإطلاق. وتتووع القيم في درجات منازلها طبقاً للفاعليات الناتجة عن التفاعل أو قل: التكافل أو التكامل الذى رأيناه، توأ بين "الروح" و"الدافع الأساسى" في سيرة "الحياة الروحية" التى تظل عنواناً أو لافتة على "الشخص الإنسانى" كتجل الروح.

وهذا يعنى تعديلاً، بل تغييراً جذرياً لمفهوم "الشخص" الإنسانى، عند شيلر، يعقبه مفهوم "لعالم الشخص" أو "العالم" الذى يكونه "الشخص" وهو، بالتالى، لابد من أن يكون "عالمًا شخصيًا" مقابلاً للأفعال القصدية التى هى لذلك "الشخص" وطبقاً للمنهج الفينومولوجى المتاح حالياً، لن يكون ثمة فصلاً انطولوجياً ولا اكسيولوجياً بالقطع بين "الشخص"، أى شخص "وعالمه" وهو بالقطع، ومن ثم ضد "الموقف الطبيعى" المعتاد عند "الواقعيين" أو "الوضعيين". وبالإختصار: ضد "الزعة الطبيعية" وتكريساتها العلمية. والمهم أن "الشخص" من حيث هو تعيين "للروح" هو، أولاً، وأخيراً "روح" و"جسد". وهذا الأخير هو

تعين للدافع الأساسى وهو ما به . وكما رأينا تصبح "الروح" فاعلة
لأنها بغيره عاجزة، ويصبح هو بها "حياً روحياً" أعنى فاعلاً فاعلية
موجهة توجيهاً قيمياً أولاً وقبل كل شئ . فآليس مهماً الآن
التقدم ليبان ظاهريات الروح كواقعية عينية ورصدها فى
مستوى خاص من مستويات التقابل بينها وبين الدافع الحيوى
(الجسد)، هذه المرة ؟.

الفصل الرابع

الروم كواقعية عينية (فينومنولوجيا الشخص) .

تمهيد :-

أ- الروح فى مقابل الجسم (وحدة الحياة) .

ب- ماهو الشخص ؟ نحو مفهوم جديد .

ج- العالم الفينومنولوجى بوصفه عالماً شخصياً .

د- الله كشخص الأشخاص .

الفصل الرابع

الروح كواقعية عينية (فينومولوجيا الشخص)

تمهيد :

بعد أن تأدينا حتى الآن، إلى مفهوم الروح كإمكانية خالصة أو واقعية خالصة في مقابل الحياة كدافع حيوى، نأتى الآن إلى تحديد ظاهريات الروح بوصفها عينية في عالم حادث ، أعنى كفاعلة في الإنسان "كشخص". ولسوف نجد في هذا الفصل نفس التقابل الموازى في الجانب العينى لهذه الظاهريات ، نجد تقابلاً بين "الروح" كماهية للإنسان، وجسم الإنسان بوصفه وسطاً لفاعليات الروح ومتوحداً عينياً لهذه الظاهريات ومعبراً عن أفعال الروح والإرادة... إلخ . وحتى يصل شيلر إلى غايته القصوى والتي نصب نفسه لإزائها كمدافع في المقام الأول عنها ، أعنى ، التكريس لمفهوم للإنسان يجعل "الروح" ماهيته ، وجدناه يوجه أعنف الهجوم إلى كل أولئك الذين جعلوا من الإنسان نهاية تطورية ، أعنى نوعاً لجنس الحيوانات تحت شروط الداروينية واللاماركية في قضية "البقاء للأصلح" في سهرورة "نشوء الأنواع" .

ووجدناه ، أيضاً ، ينتقد أولئك الذين يردون "ماهية الإنسان" إلى المستوى السيكلولوجى، او حتى الترنسندنتالى بوصفه إعلاء

للمستوى الأول، والمتمثل في " الوعي " أو "الأنا" أو حتى "العقل"....
 وكل ممثلات الوعي في تاريخ الفلسفة . وهكذا نجد شيلر وفي كل مناسبة لا يألو جهداً في التمييز الحاد بين ما هو "روحي" وما هو "لاروحي" . وهو يحيل كل ما لا ينتمي إلى "الروح" ، كما هي ظاهرة، في الفصول السابقة خاصة الفصل السابق " فينومنولوجيا الروح " إلى " الدافع الأساسي " (الذي يتجلى في الدائرة العضوية، كدافع حيوي، أو، على الأقل، مثير حيوي، كما في النبات) الذي يتجلى في "الشخص" في المستوى الحاضر الآن ، كجسم ، ويدخل ضمن "عملية الرد" هذه كل ما ينتمي إلى الفاعلية السيكلوجية للشخص، بالقطع ، بل كل تحليلات هذه الفاعلية والمذكورة آنفاً ، أى على المستوى الترنسندنتال بالمعنى الكانطي والهوسرلي ، من بعد . كل هذا من شيلر ليخلو إلى حقيقة واحدة ووحيدة لديه : إن ما يشكل "ماهية الإنسان" هي كونه كائناً حياً روحياً . ويمكن وضعها على صورة المعادلة التالية : ماهية الإنسان = حياة x روح . وإذا كانت الروح، هنا، تمثل "ثابتاً" ، فإن الحياة تقف في هذه المعادلة بمثابة المتغير، والماهية هي الدالة، والثابت هو أساس "ماهية" ، والمتغير هو أساس الظاهر، وهو، هنا، "الحياة" ، والحياة تؤول كما سنرى توأً إلى جسم عضوي عند شيلر، وهو في إصراره على تثبيت طرفي

التقابل الجديد بين "الروح" و"الجسم" في الإنسان "الشخص" يجتهد في السعى إلى هدم نزعة التفاعل القديمة بين النفس والجسم ، والتي كانت تجعل "ماهية الإنسان" مركزاً سيكوترنسندتالياً على أفضل الأحوال، وبالتالي فقد أساءت فهم الطبيعة الإنسانية "للشخص" بوصفه وحدة إبداعية للروح كواقعية عينية ومن ثم أساءت "وضع" مفهوم للإنسان يحدد مكانته بدقة في الكون . وهذا بالقطع ناتج عن سوء فهم وإدراك لماهية الإنسان "كروح" وفي الفقرة التالية يبدو شيلروقد يكون بمستطاعه خلع نزعة التفاعل النفسجسمي من جذورها تمهيداً لإرساء قواعد "التفاعل الروح / جسمي" ، إن صح التعبير بالقياس .

أ - الروح في مقابل الجسم (وحدة الحياة)

إن من الأخطاء القاتلة في نظر شيلر والتي قادت الوعي الأوربي إلى حشد من الأخطاء القاتلة عن "الطبيعة الإنسانية" في العصر الحديث ، كان خطأ ديكرت بتقسيمه كل الجواهر إلى جواهر مفكرة وأخرى ممتدة، وما نتج عن هذا التقسيم من قضايا أكثر هولاً هذه القضية التي تقضي بأن النباتات والحيوانات محرومة من الحياة النفسية . وكان لزاماً عليه، بالتالي، تبني تفسير آلي خالص لكل ما ليس "وعياً إنسانياً وفكراً"، أما ما يتبدى من نشاط حيوي

Beseelung عندهما ، فليس سوى إسقاطات عاطفية projections affectives ذات مظهر إنسانى، فحسب .

إن من شأن هذه القضية ، فى نظر شيلر ، التأدى إلى التسهويل المبالغ فيه والغامض والسخيف لأصالة موقف الإنسان ، وخلعه بين الأذرع الأموية الحميمة للطبيعة، بل أيضاً، وبجرة قلم، إخفاء المقولة الأساسية للحياة وظواهرها التى لا تقبل "الرد" إذن فلسفة ديكارت قد أحالت كل ما هو فى الوجود إما إلى نقاط مفكرة أو آلة ضخمة، لا يجب دراستها إلا هندسياً . ولا يرضى شيلر من فلسفة ديكارت إلا عن فكرته الجديدة عن استقلال وسيادة الروح (بمعنى الفكر) وجلاء الرعى بألوليته على كل ما عداه مما هو عضوى وحيوى فقط، أما فى باقى المذهب فيرميه بالضلال والبهتان المبين . ولعل ما يريده شيلر هنا هو الإنجاز الديكارتى العظيم الذى يلخصه مبدأ "الكوجيتو" والذى رأيناه أساساً من أسس ماهية الروح ومقولة رئيسية من مقولاتها عنده .

والأهمية القصوى لمشكلة النفس والجسم تكمن فى مستواها الميتافيزيقى الذى أسسها منذ عدة قرون خصوصاً وفى مستوياتها الدينية والأخلاقية ، بالتواكب . وتتلخص المشكلة عند هؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم ديكارت فى القول "بجوهرية النفس" والتى

تقع في نقطة ما من الدماغ (الغدة الصنوبرية، مثلاً)، بالإضافة إلى الخطأ الجوهري الآخر، في نظر شيلر، ألا وهو تأكيد على أن النفس لا يتكون إلا في الوعي ويوجد برمته مرتبطاً بالقشرة المخية .

ومن حسن الحظ فقد فقدت هذه المشكلة الميتافيزيقية أهميتها على هذا المستوى في العصر الحديث، بل في القرن الحالي ؛ فلقد قام الفلاسفة والأطباء وعلماء الطبيعة ... بدراسة المشكلة من كل جانب، والنتيجة كانت مبشرة، وهي عدم جوهرية النفس كما زعم ديكارت، ومن لف لفه من الفلاسفة والمتدينين الذين يدعمون هذه النظرية لأسباب أخلاقية بحتة . وهكذا تم تصحيح الخطأ الأول . أما من جهة الخطأ الآخر، فلقد دلت الأبحاث العميقة للأخصائيين النفسيين على أن الوظائف النفسية الفاتكة في بناء الشخصية الإنسانية، وخاصة كل ما يتعلق بالحياة الغريزية والإنفعالية، لا تجد عملياتها الفيسيولوجية الموازية في المخ الأمامي بل في المخ المتوسط، وبالتحديد في "الثالاموس" Thalamus الذي يقوم بوظيفة مركز الانفصال بين الإحساسات والحياة الغريزية، وبالأحرى، فإن جهاز الغدد الصماء (الدرقية والنخامية وفوق الكظرية ... إلخ) والذي تحدد صيغته الوظيفية طريقة الميول والعواطف والنمو وإلى حد ما الخصائص السلالية، ينكشف "كتوسط" حقيقي بين "العضوية

ككل" التي تشتمل على صورتها وذيلها الصغير الخاص بالحياة النفسية التي يسميها شيلر بـ "الوعي باليقظة" CONSCIENCE DE VEILLE . ويخلص شيلر من هذه النتائج إلى نتيجة هامة في هذا الإطار: "إن الجسم في مجموعه هو ما قد صار اليوم حقلاً موازياً فيسيولوجياً لوقائع سيكولوجية" (٧١) .

ومضمون هذه النتيجة، في نظر شيلر، هو أن المخ وحده لم يعد كما كان هو هذه الوظيفة . كما لم يعد بالتالي هناك أى سؤال جلد عن العلاقة الخارجية كالتي سلم بها ديكارت بين "جوهر نفسي" و"جوهر جسمي"، ولكن حياة واحدة ونفس الحياة هي ما تمتلك في وجودها الباطن بنية نفسية وبنية جسمية في وجودها من أجل الآخرين. مع الإبقاء على فكرة أن "الأنا" بسيط وواحد" والجسم "معقد"، أو كما قال شيلر: حالة خلوية Etat cellulaire ، ويعني به تعقيداً من الخلايا كوحدات بسيطة في ذاتها .

يمكننا من الآن فصاعداً أن نقرر مع شيلر وفي مواجهة كل النظريات التي على شاكلة هذه النظرية الديكارتية : إن العملية الحيوية فيسيولوجية أكانت أم سيكولوجية هي واحدة ونفس العملية أنطولوجيا كما افترض كانط ذلك من قبل . ومن ذلك فإن الاختلاف لن يكون الا في النمط الظاهري فقط . ومن وجهة النظر

هذه أيضا، فإن القوانين البنائية والايقاع *rythme* الخاص بالنمو هما من جهة أو من أخرى متطابقان هويًا *identiques* : فالعمليات الفسيولوجية كالعمليات السيكلولوجية ليستا آلتين . كما يوجد في الجانبين "غائية" *finalite* وخضوع لـ "الكل" . وبكلمة : إن كلتا العمليتين ليستا الا مظهرين لظاهرة حيوية تمتلك - من وجهة نظر تتعلق بشكلها وتنظيم وظائفها - وحدة لم تعد من طراز آلى .

ونتيجة لذلك فإن الصفات المميزة *EPITHETES* للفسيولوجي والسيكلولوجي تشير فقط إلى ظاهره واحدة ونفس الظاهرة الحيوية ، فهناك إذن بيولوجيا للباطن وبيولوجيا للخارج الظاهر . صحيح أن بيولوجيا الخارج تسبق معرفيا - وهذا حقيقي - ذاهبة من البنية الصورية إلى العمليات الحيوية، على الدقة . ولكن هذا لا يعنى وجوب نسيان أن كل صورة حية - بداية من العناصر الخلوية المميزة (الأولية) وحتى الجسم العضوى ككل مرورًا بالخلايا والأنسجة والأعضاء - يتم تقديمها ويعاد تشكيلها في كل لحظة وبفاعلية من خلال هذه العملية الواحدة ومعنى ذلك أن شيلر وهو في قمة الإتساق المذهبي مع ذاته لا يريد للإنسان أن يند عن أعضاء دائرته العضوية في المستوى الحيوى (الدافع الحيوى) ، ولذلك فهو يجمع بين الإنسان والكائنات الحية بلا إستثناء وهو بازاء حكمه "بوحدة

الوظائف الجسمنفسية " ، (٧٢) في الظاهرة الحيوية . فالإنسان ليس مستقلا عن الكائنات الحية في هذا المستوى الحيوى .

والخلاف يكمن في نظر شيلر في وجهة النظر الخارجية إلى هذه العمليات المتوازية فمثلا نجد الرعة التقنية الغربية توجه "علوم الإنسان" بقدر ما هو موضوع للطب والبيولوجيا إلى دراسة الجوانب الجسمية ، وبالتالي تسعى هذه العلوم إلى البحث عن التأثيرات الخارجية ، أى من خارج العمليات الحيوية . وهذا اهتمام أحادى الجانب من تداعيات الثقافة ذات الطابع المادى في الغرب ، وهو ، في نظر شيلر ، ما يميز الثقافة الغربية ، بصفة عامة. صحيح أن الظواهر الحيوية تبدو هنا أكثر قابلية للتناول من الخارج أكثر من الداخلى ، أعنى من "توسط" الوعى ، ولكن هذا لا يعنى استناداً إلى علاقة ضرورية "واقعية" بين النفس والطبيعة ، بل ربما كان ذلك ، منذ قرون ، بتوجيه إهتمامنا الأضيق نطاقاً . وليس أدل على ذلك ما نراه عكس هذه النظرة في الطب الهندى حيث يكون التوجه "نفسياً" (كما فى اليوجا، مثلاً) . وهو لا يقل عن الأول فى أحادية الجانب . والحقيقة ، إذن ، أنه ليس هناك من مبرر لتأسيس أكثر من مجرد إختلافات فى الدرجة" فقط ، بين الإنسان والحيوان فى المستوى النفسى . (٧٣) ، ويجد شيلر فى الفرويدية ما يؤيد موقفه هذا من الوحدة

∴ (٧٤) وهى أبرز المواقف العلمية المعاصرة والتي حققت، على هذا التأسيس "الواحدى" نجاحات هائلة ، وإن لم تكن مطلقة . بل ويؤيد موقفه أيضاً قوانين الوراثة لدى "مندل" Mendel حيث تورث الصفات النفسية بغض النظر عن الصفات الجسمية. (٧٥) ونتيجة ذلك كله هو القضاء على مزاعم النزعات التى كانت تعزرو إلى "النفس - جسم" leib - seele لدى الإنسان أصلاً ومصيراً مستقبلياً خاصاً، كما فعلت النزعة الخلقية creationnisme المؤلفة Theistique والمذهب التقليدى فى "الخلود" . (٧٦) وخلاصة ما قرره شيلر ، طبقاً لما سبق ، وحتى الآن: أن الهوة التى حفرها ديكارت بين النفس والجسم ردمت اليوم ؛ حتى لقد أصبحت "وحدة الحياة" مسألة ملموسة ، تقريباً . (٧٧).

تم البرهان الآن على "وحدة الحياة" فى مقابل "بساطة الروح"، نقل التقابل، إذن، من مستوى إلى مستوى آخر، ويجب التأكيد دائماً على القول بـ "التقابل" ولا نقل : "الثنائية" حتى لا نقع، كما قلنا من قبل، فى شرك الوهم ، وهم التشيئ والموضعة، وهى مسألة سوف تتضح أكثر فأكثر مع تنامي البحث. ومهما يكن ، فلقد أصبح التقابل الحق فى الإنسان تقابلاً معاشاً vecue ذاتياً، بما هو كذلك ، وأكثر سمواً فى طبقته وطراره، ومن مدخل مختلف. إنه

التقابل بين الروح "والحياة" ، وهو الذى سيتعلق قريباً بأساس كل الأشياء. إذن، فهو أسمى من تقابل "النفس - الجسم" ، فضلاً عن تقابل "ما هو عضوى - ما ليس عضوياً" . هذا إذا رأينا المستويين السيكولوجى والفيسيولوجى على أنهما وجهين مختلفين ظاهرياً لنفس العملية الحيوية . وإذا كان الطرف الأول (الصفة الأولى) أى الروح ليست موضوعاً زمكانياً صائراً، مطلقاً، و"موضع" كل شئ، رغم ذلك ، فإن الطرف الآخر، أى الحياة ، هى وجود "لا مكانى" - فالجسم ليس إلا عملية تمسك بكل شكل ظاهر فى نسقتها - "زمانى" . ومع ذلك فإن "قصديات الروح" تتحلل - إن صح القول - الإمتداد الزمانى للحياة. ويكون هذا مباشرة ، إلا أن الفعل الروحى، بقدر ما يصبو إلى قوة التأثير efficacite (الفاعلية) يعتمد فى ذلك على عملية حيوية ذات طابع زمانى، أو كما يمكن القول، يندمج فيها Inserere .

وصفوة القول وكما عرضناه فى الفصل السابق ،: إن هذين المبدأين (أو قل : الصفتين) تظهران فى الإنسان فى اعتماد متبادل Interdependants: فالروح ترفع الحياة إلى مرتبة الفكر Ideific ، ولكن الحياة فقط ، هى التى بإمكانها أن تمنح "الحركة" إلى "الروح" وتمنحها "واقعية عينية" فاعلة : إن هذا يشمل كل شئ بدءاً من أبسط شروع فى الفعل وانتهاء بإنجاز الأعمال التى تعزو إليها مغزى

روحياً. (٧٨) إن هذه الوحدة الفاعلة بين الروح والحياة تبدوا أكثر نراء وتعقيداً في العالم الفينومولوجى عندما يكون وحدة لقصديات الروح في "الشخص" الذى هو غاية المذهب الفلسفى عند شيلر.

(ب) ما هو الشخص؟ نحو مفهوم جديد:

إن ما أراد شيلر الوصول إليه هو القضاء على فكرة "جوهرية النفس" في مقابل "جوهرية الجسم" ، ومن ثم إلى تفيد الزعم بكون المستوى السيكلوجى هو الذى يشكل "ماهية الإنسان" . وهو الآن لا يريد أن يقطع خط الوصول للبرهنة على أن الروح بالمعنى الخاص هي التي تشكل ماهية الإنسان إذا ما تم تحييد المستوى السيكلوجى ، وهذه هي مهمتنا الآن. ولا يجب أن نغفل الحقيقة التي يريد إيصالها إلينا دائماً: إن ماهية الإنسان غير قابلة للموضعة، وبالتالي فإن "الشخص" الإنسان لن يخضع لأي شرط من شروط "الجوهرية" والثبات، بالتالي : أليس الإنسان توتراً بين "الروح" و"الدافع الحيوى" (الحياة) ؟ إن هذا التوتر لا يريده شيلر إن ينحل بالإستقطاب إلى أى من قطبي العملية التوترية ، إنه لا يريد أن يسقط سقطة هيجل عندما كان يرفع التناقض بين أطروحاته بحله في مركب آخر ليس هما . وكان من ذلك تشويها للتاريخ بإهمال دور الأشخاص كأنوية توترية إبداعية في رسم المصير الكوني لحياة المطلق (الفكر) ، وقد أغفل دور

"الدافع الحيوى" ، بالكلية. والنتيجة النهائية لم تكن تفاعلاً بين المتناهي واللامتناهى في "الشخص" ، بل حال "الشخص الإنسان" مجرد فرد يتسم بصفات النوع وهو مجرد مستعمرة تقيم فيه الألوهية في نهاية المطاف، وذلك من دون حاجة منها إليه، لذلك كان لزاماً أن تتموضع الألوهية لتموضع "الشخص" قبلاً، وهى نتيجة محتومة في مذهب يحل التوتر من أجل الموضوعة .

ولموضوعة الروح (الشخص الإنسان) في كيان ثابت مستقل يقف من العالم بمثابة المرجع النهائي، على المستوى السيكلوجى والترنسندنتالى والإبستمولوجى والإكسيولوجى - قصة لا تبدأ هيغل، بالقطع، بل في الفلسفة الحديثة، منذ ديكارت، وبصفة أبرز عند كانط الذى جعل "الأنا" / أنا "الإدراك" الترנסندنتالى هو هذا الأساس الإبستمولوجى والإكسيولوجى للعالم على المستوى الترנסندنتالى (السيكلوجى المردود /الشارط). ولذلك نجد شيلر يولى لكانط أهمية عظيمة في هذا السياق بوصفه مؤسس طريقة للتفلسف تعتمد: "الأنا" أو "الذات" الترנסندنتالية (عند هوسيرل) باختلاف تجلياتها أساساً للعالم على المستويين السابقين، وعلى هذا "الأنا" تأسست، إذن، "ماهية الإنسان" هناك . ومن ثم كان ضرورياً لشيلر مجاهدة التصور الكانطى "للأنا" بوصفه تصوراً شائهاً لماهية الشخص كما أراده شيلر:

يبدأ شيلر أولاً بعرض مفهوم "الأنا" ، وهو الأنا الخاص بالإدراك الترنسندنتالى عند كانط، ثم يبين أنه متناقض ذاتياً . هذا هو المنهج الذى يتبعه شيلر عادة، وهو نقد أهم ما يميزه أنه " نقد داخلى " يعتمد على الإحالة الذاتية لموضوع الفكرة المعروضة حيث تقف الفكرة بمثابة معيار لذاتها هي، فضلاً عن "النقد الخارجى" المحيل إلى ما يباينها أو مقابلها، بالأحرى وشيلر ينتهج كلا النهجين معاً، ومن جهة كانط فان "الأنا" يقف بمثابة الشرط الأساسى لكل وحدة تجريبية موضوعية، وبالتالي كل فكرة عن أى موضوع بصفة عامة، (وأيضاً الموضوعات الباطنة السيكلولوجية والجسم الخارجى والمثالية) . وهذا "الأنا" يجب أن يصاحب كل فعل للإدراك والتمثل إلخ). وهذا يعنى أنه ليس مجرد متضايف مضاف إلى وحدة الموضوع، بل هو نفسه فى وحدته وهويته ما يشكل شرط وحدة وهوية "الموضوع" . (٧٩) وهذا يعنى أن "الأنا" يعمل كمنجز لفعل الإدراك الباطن، بل فقط كصورة للإدراك. أما التناقض الكامل فى هذا المفهوم للأنا الكانطى فى نظر شيلر، ذلك أنه إن لم يكن الموضوع إلا شيئاً متطابقاً هويًا ذاتيًا، فإن الأنا الذى يعد تطابقه الذاتى الهوى الشرط الأساسى للموضوع - يجب أن يكون إذن، موضوعاً ، هذا رغم أن الأنا "كشرط للموضوع" لا يمكن أن يكون موضوعاً. (٨٠)

ومن جهة أخرى وفي مقابل محاولة كانط إنكار "أنا التجربة الفردية والنظر إليها على أنها مجرد" لربط متبادل للتجربة في الزمان" منسوب إلى فكرة عن مجرد "ذات منطقية" نجد شيلر يؤكد (معطى حدسياً) لأننا التجربة الفردية ويصفها بعدم قابليتها للدحض. (٨١) والحكم الشيلري في هذا الموضوع هو أن كل ما قاله كانط عن "الأنا" بالمفهوم السابق لن يكون بإمكانه إيصالنا إلى أية فكرة عن "الشخص" أو أية معرفة عنه. فالإرتباطات بين "الفعل والموضوع" وبين أشكال واتجاهات الفعل وأنواعه، وعوامل الفعل الخاصة، أعني "الموضوعات" بالإضافة إلى الأنانية egoness أو "الأنا الفردية" و"النفس"، وكما رأينا لن يمكنها في نظر شيلر جعلنا نحصل على أية فكرة عن "الشخص".

يؤكد شيلر على أننا بمجرد انفصالنا عن "أشكال" و"اتجاهات" و"أنواع الأفعال"، ووضعنا "حوامل" هذه الأفعال بل وكل "التنظيمات الطبيعية"، لمثل هؤلاء "الحوامل"، وبمجرد ما أن نحدد ماهياتها الأساسية وقوانينها الأساسية وما يكمن في هذه وتلك، فإننا سوف نواجه بالسؤال الأساسي التالي: ما الذي يشكل في الحقيقة وحدة هذه الأفعال بشكل مستقل عن تنظيم هؤلاء الحوامل لها (مثل الناس)؟ - ويجب أن نلاحظ أن ماهيات الأفعال تبرز بمجرد إجراء

"الرد" - وبلغة أخرى : ما الذى يشكل ماهيات هذه الأفعال المختلفة، هي ذاتها، لا الأفعال المنجزة بالفعل لفرد أو لنوع ما حقيقى ؟ - وشيلر يقصد مثلاً ماهية الألم، لا "الألم"؛ فالأول ميثافيزيقى، والأخير فيزيقى (جسمى) - ولا يتوانى شيلر عن الرد العاجل : إنه "الشخص". وهنا فقد أصبح "الشخص" المشكلة المحورية فى فلسفة شيلر، كما نوهنا.

فأما التعريف الإيجابى "للشخص" فيقدمه شيلر كالتالى : "إن الشخص هو الوحدة العينية والماهوية لوجود أفعال من ماهيات مختلفة": ومن ثم فهو ذاته يسبق كل اختلافات الفعل الماهوية (وخاصة الاختلاف بين الإدراك الباطن والإدراك الظاهر الإرادة الباطنة والإرادة الظاهرة ، الشعور الباطن والشعور الظاهر، الحب والكراهية.... إلخ). فوجود "الشخص" عند شيلر، إذن ، هو "أساس كل الأفعال المختلفة ماهوياً. (٨٢) .

وهذا يعنى أن ماهية الفعل التى هى عينية فى بروزها الحدسى الكامل "تفترض مسبقاً إحالة إلى "ماهية الشخص" الذى هو "منجز للأفعال". ويستنتج شيلر من ذلك أن "الشخص" لا يمكنه أن يرتد إلى مجرد "نقطة إنطلاق" للأفعال، أو إلى مجرد "تعقيد إرتباطى بيسئى" أو شبكة للأفعال أو على شاكلة أى شكل مما تضعه "النظريات الواقعية"

في تصورهما لوجود "الشخص" من خلال أعماله
(ex operari sequitress)
وبعبارة أخرى: "إن الشخص" ليس مجرد نقطة إنطلاق فارغة للأفعال،
بل بالأحرى، وجود عيني". وهذا يعني أن الفعل في نظرس شيلر لا
ينصرف إلى معنى الماهيات المجردة، بل الأفعال بالمعنى المحتلئ العيني،
وإن كانت هذه الأخيرة مسبقة دائماً بقصد ماهياتها فضلاً عن
"ماهية الشخص" ذاته .

ولذلك فإن أى تعقيد ارتباطى بينى أو أية شبكة من الأفعال
تظل ماهى مجرد تعقيد من ماهيات فعل مجردة، إذا لم يكن الشخص
الذى يوجد مثل هذا التعقيد "معطى" . ومعنى "معطى" عند شيلر
لا ينصرف إلى معنى "الشئ" أو "الجوهر" الذى ينجز الأفعال بمعنى
"جوهر على" . وهنا يتفقس شيلر ولأول مرة مع "النظرية
الواقعية" فى عدم النظر إلى "الشخص" بوصفه "شيئاً" أو "جوهراً" ،
مع اختلاف فى المنطقات، بالقطع. وتفسير شيلر لذلك هو أن
الأشياء قد تبدل أو تتغير إذا وجدت هناك تعددية، بلا تغير فى
التجربة المباشرة. هذا فضلاً عن أنه، فى هذه الحالة، يحمل كل واحد
فى داخله "جوهراً" "ونفس الجوهر" ، وهذا من شأنه عدم
وجود إختلاف بين المرء وغيره . (٨٣)

إن الجهد الفلسفى الشيلرى يتركز أساسا على فكرة مركزية واحدة: " إن وجود الشخص "ليس موضوعاً" . (٨٤) إن ما ينتمى إلى "ماهية الشخص" هو أنه يوجد exist ويحيا، فقط في إنجازه الأفعال القصدية. "والشخص" بذلك لا يمكن ان يكون موضوعاً" . وعلى الضد من ذلك فإن أى اتجاه موضح (سواء أكان إدراكاً أو تمثلاً أو تفكيراً أو تذكراً أو توقعاً) من شأنه أن يجعل "الشخص" ، مباشرة، مفارقاً transcendent . (٨٥)

ويجب أن نلاحظ أن شيلر يؤكد وصف أفعال "الشخص" بكونها "قصدية" وذلك كى يؤكد حيادها" السيكولوجى psychological indifference . (٨٦) "فالشخص" وأفعاله يتمتعون بهذا الحياد وهذا يعنى نتيجة مهمة للغاية وهى أن كل الأفعال وتبايناتها يمكن أن تمتلك كموضوعات لها كلا من النفسى والجسمى، على السواء. وهكذا فإن أفعال التمثل والتصور والتذكر والتوقع والشعور والتفضيل والإرادة وعدم الإرادة والحب والكراهية والحكم... إلخ ، يمكنها أن تكون ذات "مضامين" نفسية وجسمية، سواء بسواء (٨٧).

ولكن، ومهما يكن من أمر هذه الأفعال، فإن أساسها يكن في "التمثل" أو "الوعى بـ" معنى "القصدية" التى تشكل الأساس

الفينومولوجي للوعي عند شيلر وهوسرل من قبل ، وهو ما يتخذ من "الشخص" أساسا له محددات بالجسم (٨٨) . فالشخص والجسم وكما رأينا ، هما القطبان الجديدان في عملية الإحالة الروحية الحيوية المتبادلة عند شيلر .

وإذا كانت "القصدية" قد أكدت الحياد السيكلولوجي للأفعال من قبل ، فإنها تؤكد حيادا آخر يمكن أن نطلق عليه "حيادا منطقيا" ؛ وعلى ذلك فإن كل الكائنات التي منحت حدسا عارفا (كفكر أو حلس) ينتمى إلى الأفعال النظرية (وهي بذلك كائنات عاقلة) ليست "أشخاصا" طبقا لشيلر ، مجرد إنجازها هذه الأفعال النظرية أو المنطقية أو مجرد قيامها بفعل إدراكي باطن أو ظاهر يمتلك معرفة عن الطبيعة أو حتى عن النفس ؛ فلقد رأينا كيف ينظر شيلر إلى "الأنسا" على أنه "موضوع" بعكس "الشخص" ، فهذا الأخير ، وفي مقابل الأول ، يعرفه شيلر كالتالي: "هو الوحدة" التي توجد بالنسبة للأفعال ذات الاختلافات الماهوية الممكنة (المختلفة ماهويا) بقدر ما تكون هذه الأفعال مقصودة للإنجاز "...وهذا يتضمن القول بأن الموضوعات المنطقية الخالصة للأفعال الماهوية المختلفة يمكنها فقط ، أن توجد في "صورة الوحدة" بقدر ما نفكر تأمليا في الوجود الممكن لهذه الموضوعات وليس بمجرد التفكير في طبيعة هذه

الموضوعات بما هي كذلك ، فقط . (٨٩) ألم نر منذ قليل أن "الشخص" هو "وحدة عينية لكل الأفعال الماهوية وإختلافاتها" ؟ إن كل ما سبق يصل بنا إلى نتيجة حتمية من وجهة النظر الشيلرية ، في هذا السياق ؛ فلقد أصبحت الرؤية واضحة بأن أى "شخص" وحتى "الشخص الإلهي" ذاته (عند شيلر) يجب أن يتجاوز " نقطة الإنطلاق الخاصة بالأفعال العقلية القانونية" . وبالتالي فلن أى شئ من شأنه حصر وجود "الشخص" في مثل هذه التحديدات يعتبر تدميرا لوجود "الشخص" — وهذا يعنى مرارا وتكرارا ، أن "الشخص" ليس "جوهرًا" ولا شيئا" — "الشخص" ، بالأحرى ، ليس ملكة عقلية ولا قوة عاقلة ، بل "وحدة تجريبية" مجربة ومباشرة ، معا .

أى أن "الشخص" ليس شيئا مفكرا يقع خلف ما هو مجرب مباشرة . وهذا يعنى أن تحديد "الشخص" كشئ "عقلاني" يقود إلى أن كل تعيين لفكرة شخص في شخص عيني يتطابق مع "عدم التشخص" أو اللاتشخص depersonalization . وهذا يعنى أن "الشخص" لن يعدو أن يكون شيئا مما يبدو "ذاتا" ذات فاعلية عقلية " ، وهذا يعزى إلى الأشخاص العيينين ، أى إلى كل الناس ، وهذا يعنى أنه متطابق عند كل الناس . (٩٠) وهذا يعنى أن الناس لن يتمليزوا بفضل وجودهم الشخصى ، فحسب .

وهنا نجد شيلر موجهاً أعنف الهجمات إلى نموذج الثقافة الذي دشنه ديكاكارت بقوله " إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس " ، وبالتالي تصور الإنسان على أنه مجرد كائن عاقل حاضر بالتسلوى في كل البشر ، وشيلر بهذا ينتصر لكل النزعات التي تعلن التباين في داخل الثقافات على أساس الشخصية بوصفه أنسنة عينية . " فالروح عند شيلر هي مبدأ التفرد في ذاتها ، وفي داخل صيغة الوجود التي تحددها هي ، من قبل ، وليس ، فقط ، من خلال ارتباطها العملي بالوجود . (٩١) وهو في كتابه " أشكال المعرفة والثقافة " يؤكد أن كل شخص وكل جماعة وكل عقيدة أو وظيفة وكل حقبة ، تمتلك بنية فعالة وخاصة ، وتترتب ميولها هرمياً في نظام خاص معين ، كما تمتلك نموذجها الأخلاقي الخاص . وهذا ، في نظره ، لأن لكل نموذجها الخاص . (٩٢) ويعترف شيلر بأنه ينحاز إلى رد الفعل الرومانسي على تلك النزعة العقلية إذا كان من شأنها موضوعة " الشخص " ، الإنسان وتثبيته كجوهر .

ومن ثم كان هجومه على المذهب الجوهري **substantialisme** الذي يتصور " الروح " الإنسانية جوهراً مطلقاً ، كما انتقد من قبل ديكاكارت لقوله بجوهريية النفس ، ولنفس الأسباب . (٩٣) وعند هذه النزعة العقلية العتيلة كان يستحيل مفهوم شخص فردي ؛ إذ سيصبح تناقضاً في الحدود **contradictio in objecto** ، لماذا ؟

ذلك أن الأفعال العقلية - معرفة على أنها مجرد أفعال متطابقة مع (حالات قانونية) معينة للأشياء - هي ذاتها eo ipso ، خارج نطاق الفردية . وواضح من هذا التعريف "للشخص" أنه لا يتمتع بأية استقلالية في "الشخص" بل بما أسماه شيلر "لوغوسية" Logonomy ، وفي نفس الوقت قسر heteronomy متطرف "للشخص" . وهذا ناتج بالقطع عن المفهوم الكانطي عن "الشخص" عند فشته ، وإلى أبعد مدى ، عند هيجل ؛ فمع هذين الأخيرين أصبح الشخص في النهاية ممراً محايداً لفاعلية عاقلة غير شخصية ولا يخرج إبن رشد وسبينوزا عن هذه النتيجة، في نظر شيلر، رغم اختلافهما في نقطة الإنطلاق . (٩٤) .

والخلاصة هي :

أن الشخص لا يجب أن يكون مجرد تعقيد إرتباطي بيني للأفعال (حتى إن كان ارتباطاً بينياً قصدياً للمعنى) : وبالتأكيد، فإن "الشخص" "يوجد" ويحرب ذاته، فقط، كوجود ينجز أفعالاً، وهو لا يوجد، بأى معنى، "خلف" أو "فوق" عملية الإنجاز هذه الأفعال. (٩٥) ومع ذلك، "الشخص" يعيش في كل فعل من أفعاله، ويعطى كل فعل شخصيته الخاصة. فأية معرفة لدينا عن طبيعة "الحب" أو عن "طبيعة الحكم" ليس بإمكانها أن تقربنا ولو خطوة واحدة من معرفة كيف يجب (أو يحكم) الشخص (أ) الشخص (ب)، كما لن يفعل ذلك مجرد الإرتداد إلى مضمونات هذه الأفعال (كالقيم وحالات الأشياء). . ولكن نظرة واحدة إلى "الشخص" كما تقضى فينومينولوجيا شيلر، ومباشرة، سوف تنتج خاصية بالنسبة لكل فعل ما أنجزه، كما أن معرفة "عالمه" تبرز خصوصية مضامين هذه الأفعال. (٩٦) فلنمض الآن إلى عالمه.

(ج) العالم الفينومولوجي بوصفه عالماً شخصياً

إنه طبقاً للفينومولوجيا ، يصبح العالم هو المتضافيف الكلى للوعى عند هوسرل ، أما وقد أصبح الوعى موضوعاً من موضوعات "الشخص" إذن فقد أصبح هذا الأخير قطب الاقطاب بالنسبة للعالم

الفينومولوجي ؛ بالقطع.... ولذلك يصبح العالم هو متضاييف كلّي
 "للشخص". ولما كان "الشخص" شخصياً متفرداً، إذن فإن العالم
 هو كذلك شخصي وبنفس الدرجة ؛ إذن فلكل "شخص" عالمه ؛
 ذلك أن لكل فعل متضاييفه كموضوعه . ولكن هل يصبح العالم ؛
 بذلك، عالمين؟ كلا: ذلك أن كل عالم ؛ هو في بنيته الماهوية ؛ قبلي ؛
 حدد بارتباطات بينية خاصة بالماهية والبنية ؛ هي ما توجد بالنسبة
 لماهيات الاشياء *sachwesenheiten* . وقد تناظر هذه الارتباطات
 البينية تلك الأنطولوجيا الصورية الكلية للعالم، كما أراد هوسرل
 تأسيسها، وهي تتخذ من "عالم الحياة" *lebenswelt* ينبوعاً بديها
 لها، وإلا لحال العالم الشيلري الى عوالم أو عالمين، وبذلك حال الى
 مجرد وهم من الاوهام وستزداد هذه النقطة وضوحاً الآن . والعالم
 عند شيلر ؛ "كالشخص" عالم عيني بوصفه عالماً ينتمي الى "شخص"
 . وهنا يؤكد شيلر أن أي نمط من أنماط الموضوعات العالمية، وأياً
 كان المجال الذي ينتمي اليه ؛ هو عيني بالكامل كجزء من عالم
 "شخص" معين . هذا رغم أن "الشخص" نفسه ليس جزءاً من العالم
 ؛ بل كما قلنا ؛ في التو ؛ قطباً ماهوياً للعالم الشخصي . وهو دائماً ،
 متضاييف العالم الذي يجرب نفسه هو فيه ؛ فإذا تأملنا فعلاً عينيّاً
 "للشخص" ما ؛ فإن هذا الفعل يتضمن ؛ كما هو في ذاته ؛ كل

ماهيات الافعال الممكنة ؛ كما أن متضايفه الموضوعي يتضمن كل العوامل (العناصر) الماهوية للعالم "كالانانة" و"الانا الفردى" ؛ بل وكل المكونات الماهوية لما هو سيكولوجى " ؛ فضلا عن العالم الخارجى والزمكانية وظاهرة الجسم الحى والشئىية والتأثيرالخ . وهذا يتم على أساس بنية قانونية صحيحة قبلها من دون استثناء ، وبالنسبة لكل الاشخاص الممكنين بل وكل الافعال الممكنة للاشخاص . وهذه البنية تصدق ليس فقط على العالم الواقعى ، بل أيضا ، على كل العوالم الممكنة .

ورغم هذه البنية الأساسية لكل العوالم عند شيلر الا أنه يحتفظ للعالم الشخصى بخصوصيته الفريدة والا وقع فى التناقض الكانطى وكما سنرى . وهذا التفرد يجد أصله فى التوتر الاصلى بين "الروح" و"الاندفاع الاساسى" (الدافع الحيوى ، هنا) فى "الشخص الانسانى" . ومن المهم هو أن نلاحظ وبتركيز بالغ على أن مثل هذه الخصوصية لا يمكن الامساك بها باية طريقة للموضعة كالتصورات وغيرها من افعال الوعي الاخرى . وهذا التفرد وهذه الخصوصية لا تخضع للموضعة لاهما قبلية وليست تجريبية وهى بالأحرى ملمح ماهوى لكل العوالم الممكنة .(٩٧)

وحتى لا يقع شيلر في وهم "الذاتية" ومن ثم شراك "النسبية" يؤكد على أن العالم الذي ينظر اليه بوصفه معطى ذاتيا ومطلقا، فلن فرديته وهويته الذاتية ستؤولان الى وهم *schein* محض بالضرورة ، ولكي يخرج من هذا المأزق نراه يقرر أن العالم العيني الواحد شاملاً كل العوامل العينية الممكنة هو ما يكون معطى ، ولكن هذا ليس عطاء ذاتياً أو معنى *meant* (مقصوداً) فقط ، وإلا حال العالم إلى مجرد فكرة، بالمعنى الكانطى للكلمة ، إذ اعتقد كانط أن بإمكانه التوكل بطبيعة العالم ذاته إلى مجرد فكرة أو تصور *concept* . وهذا ما ينكره شيلر بشدة ، فالعالم لا يمكن أبداً أن يؤول إلى مجرد فكرة وكفى، بل إنه وجود عيني مطلق، فردى، دائماً ولكن ليس العالم مجرد موضوع قصدى ، عند شيلر ؟ وبالتالى يتطابق، في نهاية الشوط، مع ما ذهب إليه كانط ؟ .

الحقيقة أن شيلر يتصور القصدية كنوع من أنواع "التوجه إلى"، وهذا من دون إنجاز هائى لفعل هذا "التوجه" ، من حيث المبدأ ، ويعنى ببساطة معنى التضاييف ، بصفة عامة .

ومع ذلك فيتخذ صفة التفرد والخصوصية في داخل وحدة بنائية لماهية العالم كأساس لكل موضوعاته الواقعية والممكنة .

وهذا الانقلاب في داخل الموقف الشيلري من العالم يواكب به
إنقلاب على مستوى مفهوم الحقيقة ، فلن يعود بالإمكان إصطناع
صحة كلية **universal validity** تشرط كل أنواع التصورات
والقضايا العامة ؛ فمثل هذا التأسيس ليس ممكناً عند شيلر. وهو
ينظر إلى "المفهوم الترنسندنتالي" للحقيقة والوجود والموضوع، الذى
يصعد الموضوع في صحة تأليف ضرورية وكلية للتمثلات ،على أنه
مفهوم شائه مزيف .

وهذا التزييف الكانطى والذى يستلزم ذلك الوجود المطلق،
يصبح هو ما لا يقبل المعرفة أى المجهول (x) فى الشئ فى ذاته " .
وهكذا يرى شيلر أن الحقيقة الميتافيزيقية أو الحقيقة ذاتها يجب أن
تكون ذات مضمون مختلف فى داخل حدود البنية القبلية للعالم ،
بالنسبة لكل "شخص" ،ذلك أن مضمون وجود العالم هو فى كل
حالة ، مختلف بالنسبة لكل شخص . وبالتالى فإن حقيقة كون
الحقيقة بالنسبة للعالم وبالعالم المطلق ، هى بمعنى معين ، حقيقة
شخصية (كما أن الخير المطلق هو " خير شخص " ، فيما يرى
شيلر) ، لا تعزى (أى هذه الحقيقة) إلى أية نسبية وذاتية وإنسانية
مفترضة بالنسبة لفكرة الحقيقة ، بل إلى إرتباط بينى ماهوى بين
"الشخص" والعالم . وهذه الحقيقة تجمد أساسها فى "ماهية الوجود" وليس
فى ماهية الحقيقة .

وهذا هو المقتضى الفينومولوجى للعالم عند الفينومولوجيين
 جميعاً إنطلاقاً من طبيعة التجربة الفينومولوجية ذاتها . وهى الحقيقة
 على الحقيقة، عند شيلر، أيضاً . ولن يستطيع أن يلتقطها كل من
 ينظر إلى "الشخص" كشيء سلبى، أى كتحديد جسمى أو أناوى
 عارض للعقل الترنسندنتالى، وكل من ينظر إليه ، أيضاً، على أنه مجرد
 جزء من العالم الواقعى بصفة عامة ، إن "الشخص" عند شيلر ،
 عكس "الأنا الترنسندنتالى" يملك أساسه فى الوجود المطلق أو هو
 ممثل للوجود المطلق (والعالم) .

وهذه الفكرة أحيتها الفلسفة الشيلرية بصورة أصلية من خلال
 العلاقة الباطنة بين "الميكروكوزم" و"الماكروكوزم" و"الله" فى وحدة
 "الشخص والعالم" وأساس الوجود الميتافيزيقى ، والفكرة القادمة
 كفيلة بمعالجة هذه الفكرة. والمهم هو أن شيلر ينظر إلى كل محاولة
 لجعل الحقيقة غير شخصية، بدعوى جعلها كلية "وموضوعية" ، هى
 فى الحقيقة تزيف لكل حقيقة، أو على الأقل، هى مجرد حقيقة عن
 موضوعات حياته . وهكذا ينضم إلى قائمة المزيفين أولئك الذاتيون
 والسيكولوجيون الذى يحلو لهم تحديد الحقيقة كمجرد صحة كلية
 لقضية ، ويعتقدون ، بالتالى، بأن الحقيقة الصحيحة شخصياً لا
 يمكنها أن تكون حقيقة (بمعنى الاتفاق بين الحكم) على قضية)

وحالة الأشياء الخاصة بهذه القضية) ، وأن الحقيقة الصحيحة شخصياً (وبالتماثل، الخير) هي تناقض في الحدود . والحق ، فيما يراه شيلر، هو أن ذلك يعد صادقاً صادقاً صارماً إذا نظرنا إلى "الشخص" نظرنا إلى "الأنا" أو "الأنا الترنسندنتالي" أو "الوعي" بصفة عامة ، بالمعاني السابقة، وهو ما ليس كذلك ، على الإطلاق (٩٨) .

والآن إذا ارتفعنا درجة في مستوى التجربة الفينومولوجية للعالم الشخصي، عند شيلر وسألنا معه عما إذا كانت الفكرة عن عالم واقعي واحد متطابق هويّاً (متجاوزاً البنية الماهوية القبلية التي تضم كل العوالم الممكنة) ، فملك إنجازاً ظاهرياً ، وعما إذا كان ينبغي البقاء على مستوى تعددية العوالم الشخصية.

لقد سبقت الإشارة قبلاً إلى أن شيلر في معرض كلامه عن العالم الشخصي وطبيعته، ينظر إلى العالم ككل على أنه مؤسس على بنية ماهوية كوحدة كل الموضوعات الممكنة والواقعية. ولقد أشرنا إلى تشابه هذه البنية والأنطولوجية الصورية، عند هوسرل. أما في هذا المستوى الجديد من البحث، فنجد شيلر، بعد تقرير ما قاله سابقاً، في الإجابة عن سؤال كالسؤال السابق ، يقرر أنه قرر إطلاقاً اسم "الماكروكوزم" على مضمون هذه الإجابة القديمة ، أعني البنية الماهوية القبلية التي جعلت لها الفينومولوجيا السيادة المطلقة في كل

"النطاقات" Regions داخل الأنطولوجيا الصورية ، كما قرر أن هذه البنية تصدق على كل العوالم الممكنة ، لأنها تصدق على "الماهية العامة للعالم" . وهنا ، نجد شيلر يجعل من العوالم الشخصية المنفردة ، وقد أطلق عليها هي الأخرى ، وبالإحالة ، أسماً جديداً هو الميكروكوزمات : microcosms ، رغم كليتها وجمعيتها ، أجزاء من الماكروكوزم Macrocosm السابق ، عندما نفترض أن هناك عالماً عيباً واحداً يتأمله كل الأشخاص . وبالإضافة إلى هذين المتضايين الأصليين أى "الميكروكوزم" و"الماكروكوزم" ، نجد أن شيلر يجعل لهذه الأخير متضايماً شخصياً ، هو الآخر ، ويعنى به "الله" ، أى فكرة عن "شخص كامل لامتناه للروح" ، تعطى أفعاله إلينا فى تحديداتها الماهوية فى "فينومولوجيا الفعل" التى تتعلق بأفعال كل الأشخاص من الممكنين (٩٩) .

ولما كان هذا "الشخص" (الله) يود أن يكون عيباً بيساطة لإنجاز الشرط الماهوى للواقع ، إذن فإن فكرة الله معطاه معاً cogiven مع وحدة وهوية وفردانية العالم على أساس الارتباط البينى الماهوى للتعقيدات. (١٠٠) وهكذا سمحت الرؤية الفينومولوجية لعالم "الشخص" (لفكرة الله) بأن تفلت من عقال النقد الكانطى القاصر ، فى نظر شيلر ، وكما رأينا فى طرح خصوصية المنهج عند

شيلر . والحقيقة أن شيلر ينظر إلى الألوهية نظرة ميتافيزيقية متضايقة مع مفهوم "الروح" كشخص وتلزم عنه. بل إن "الله" عنده هو "شخص الأشخاص" وحامل قيمة المقدس كأعلى قيمة روحية "للشخص" على الإطلاق. وليس هنا موضع مناقشة هذه النقطة، ويجب أن نظل مخلصين للموضوع الأساسي وهو "الشخص" ، وإلى حد ما، كروح متناه عيني، كواقعية فعلية .

والحقيقة فإن الإطار الذي يشكل علاقة الإنسان بالعالم عند شيلر، قديم منذ أيام أرسطو عندما قال "إن النفس الإنسانية هي بمعنى ما كل الأشياء" . ولقد تعرضت هذه الفكرة الأرسطية للتطوير والتعليق حتى تطورت إلى فكرة "الميكروكوزم عند توما الأكويني ونيوكولا الكوزي وجيوردانو حتى جوته ، مروراً بـ "لينتز" . وطبقاً لهذه الفكرة فإن جانب العالم الذي يمثل الإنسان يتطابق هويماً مع العالم في كليته، وإن كان هذا ليس مؤكداً في جانب الوجود، فإنه أكثر تأكيداً في جانب الماهية، كما أن مجموع العالم هو مضمون "تكاملي" في العالم، بقدر ما هو جزء من العالم . إن ماهيات الأشياء كلها تترج في الإنسان كما أنها متضامنة فيه . قال توما الاكويني : "إن الإنسان هو الماهية ا

لكلية" Homo est quodammodo omnia

أما شيلر فمن جانبه يعلن على الفور موافقته على هذه النظرية، وهو في ذلك يحيل إلى "جوته" في "فاوست"، وما قرره عن "الميكروكوزم" وعلاقته بالعالم الكبير؛ "الماكروكوزم" إذ يتوحدان في "روح" شخصية واحدة حيث يتحقق التطابق الهوى بين العالم "والشخص" في شخص إنسان، في الحب والمعرفة. والميكروكوزم في نظر شيلر هو ذروة تطور العالم، على الحقيقة (ليس بمعنى التطور عند دارون واتباعه، بل تطور ذو نمط ثقافي، أصلاً)، إذ يجب عليه أن يسمو بذاته حتى يتمكن من تشكيل العالم، بصورة مثالية. وأما المصدر الحق والحي لهذه العملية، في الإنسان، فيجده شيلر في "حب العالم" ذلك الذي لا يشير إلى الحسب الأفلاطوني بالمعنى التقليدي للكلمة، بل الحب المشعور به على الحقيقة، والذي يشفى غليل التعاطف والتوحد الباطن مع كل ماهيات الكون. إنه الحب الذي يتجه نحو الماهوى، والذي أعطى قديماً لقب الفلسفة. (١٠٢)

ومع ذلك، فإننا نعتقد أن فكرة العالم الشخصاني عند شيلر سرف تزداد جلاء لدى معالجة فكرته عن المجال sphere (ونحن نفضل ترجمتها هنا، بـ "الدائرة") أو الدائرة، من ثم، وبالتالى الدور الذي تلعبه هذه الفكرة في صياغة علاقة "الشخص" بالعالم؛

إذ هما يمثلان، وتعسف بالغ، "الذات والموضوع"، في التقليد الفلسفى اللافينومولوجى. ورغم أن مشكلة الدوائر لم تعالج في كتابات شيلر بصورة نسقية إلا أنه وكضرورة، يجب إعادة بناء فكرته بالتركيز على تأكيداته المختصرة والواضحة في نفس الوقت عن هذه المشكلة. والآن: ما هى الدوائر وكيف تساهم في تشكيل علاقة "الفعل — الموضوع" أو علاقة "الشخص — العالم" ؟

يجب التأكيد أولاً على أن الدوائر تتمتع باستقلال وأولية معينة، وذلك لأنها تسبق كل الموضوعات التجريبية المعطاه في الإدراك وكل أنواع الحس. (١٠٣) فكل موضوع هو معطى بالضرورة، في دائرة خاصة. وإغفال الأهمية الفريدة للدائرة يعادل الأغفال التام لـ "كيف يكون الموضوع" أى موضوع معطى وعلى أية شاكلة (صيفة) يمكنه أن يكون كذلك. ومعنى ذلك أن الدائرة هى التى تحدد حالات الموضوعات قبل أن تكون هذه الأخيرة معطاة. وبلغه هوسرل يمكن القول إن هذه الدوائر تشكل الآفاق التى يمكن لأى موضوع في الحس قبلياً أن يعطى على أساسها، ومن منظوراتها. وبالتقطع فإن وجودها يسبق وجود الموضوعات؛ لأنها أساسها وتمثل سياقها، أيضاً. وهنا نزعة جشثالتية جلية في المنظورين الهوسرلى والشيلرى، من ثم.

ورغم هذه الأهمية التي يعلقها شيلر بفكرة الدوائر هذه ، إلا أنه لم يصل إلى شبه قرار نهائي فيما يتعلق بأعداد وخصائص دقيقة لهذه الدوائر فعددهم في "سوسيولوجيا المعرفة" ، خمس دوائر ، أما في مقاله "الثنائية - الواقعية" فأربع دوائر فقط . ودوائر الكتاب الأول هي : (أ) المطلق ، (ب) العالم (ج) العالم الظاهر والباطن (أي عالم الجسم وعالم البيئة أو المحيط . (د) الحي (هـ) اللاحي . أما في مقاله الأخير ، فيشير إلى (أ) دائرة "الموجود في ذاته ens a se ، (ب) ودائرة العالم الخارجي والداخلي (الظاهر والباطن) و(ج) دائرة الكائن الحي والبيئة و(د) أخيراً : دائرة الأنا-أنت - المجتمع" . (١٠٤) .

وبعيداً عن الاعتقاد بأهمية الاختلاف في عدد هذه الدوائر فلسفياً في مغزاها ، في صياغة العلاقة بين الشخص والعالم ، فإنه يجب ملاحظة أنه رغم كل المحاولات الفلسفية الإستيمولوجية المتكررة والفاشلة ، فإن هذه الدوائر لا يمكن أن ترتد الواحدة منها إلى الأخرى إطلاقاً ، وما يجب أن نأخذ في إعتبارنا هو ان المضمون الوحيد المؤسس لهذه الدوائر هو ألها متنوعة تاريخياً .

كما يجب أن نفكر أيضاً في هذه الدوائر على ألها معطاه بأصالة متكافئة *equi - primordially* لكل وعي إنساني . وربما كان

المظهر الأهم لهذه الدوائر هو ما يمكن رؤيته في طريقته في الإنجاز . ويؤكد شيلر أنه بينما قد يتم إنجاز واحدة من هذه الدوائر ، تظل الأخرى غير تامة الإنجاز . وأخيراً ، يقرر أنه يمكن الشك في واقعية موضوع معين ؛ إذ ينتمي إلى دائرة خاصة ، هذا في حين تظل واقعية موضوع آخر معطى في دائرة أخرى غير قابلة للشك ، ويمكن ، بالتالي ، ملاحظتها . (١٠٥) .

وهناك ملاحظتان : لا يجب اغفالهما ، هنا : أولاً : إن مشكلة الدائرة مستقلة تماماً عن مشكلة الواقع . (١٠٦) ذلك أن هذا الأخير هو مسألة تخص تجربة المقاومة الحيوية *vital - resistance* ، لا غير . وأخيراً ، فبرغم كون هذه الدوائر معطاه بأصالة متكافئة ، فيما أكد شيلر ، من قبل ، إلا أن هذه الأخيرة لا تعنى أن هناك أولوية أو نظاماً أولوياً في كون دائرة معطاه قبل أخرى أو تسبقها أنطولوجياً رغم معيتها الظاهرة في نظام الدوائر المعطاه والمشكلة لعالم الشخص ، كما رأينا . ولذلك نرى شيلر مؤكداً في كتابه " سوسيولوجيا " المعرفة " على أن دائرة الماضي المشترك أو ما أسماه هو بدائنة "العالم الاجتماعي المشترك" *social co-world* معطاه واقعياً ومضمونياً قبل كل الدوائر الأخرى . ويمكن القول مع ذلك أنه يبدو أكثر ميلاً إلى الاعتقاد بأن دائرة المطلق معطاه قبل الدوائر الأخرى .

وبأخذ عبارات شيلر في الاعتبار ، والتي طبقاً لها لا تختلط
مشكلة الدوائر بمشكلة الواقع ، نتقدم الآن إلى مسألة إيضاح "الدور"
الذي تقوم به الدوائر في صياغة العلاقة بين الموضوعات والأشخاص.
ودعنا الآن نركز مثلاً على دائرة "المطلق" حيث أنها حرمت ، حتى
الآن ، من التركيز الكافي من جانبنا . وهذا قد يفى بغرضين :

(١) إيضاح فكرة الدائرة .

(٢) عرض مختصر للتعلق الماهوى بين الشخص و"الله" الذى ينظر
إليه شيلر على أنه "شخص الأشخاص" الذى يتعلق به الشخص
الإنسانى . (١٠٧) . ونحن نفضل معالجة هذين الغرضين على
مستويين : المستوى الأولى فى إطار نظرية شيلر فى "الشخص
الأخلاقي" ، ومشكلة الدوائر كما سلف ، فأما المستوى الأخير
ففى إطار "ميثافيزيقاً الروح" ، حيث يكون السؤال الميثافيزيقي
على الأصالة هو سيد الموقف . والآن نبدأ بالمستوى الأول .

د- الله كشخص الأشخاص :

يجب القول أولاً وقبل كل شيء إن شيلر في تناوله لمشكلة "الله" كشخص الأشخاص على المستوى الأكسيولوجي الآن قد تجاوز الموقف الكانطي الذي حدد المشكلة بكونها تتجاوز شروط التجربة الممكنة فضلاً عن التجربة الواقعية فعلاً، وذلك في الكتاب المهم في هذا الإطار "الدين في حدود العقل الخالص". وهنا فقد كان كانط وضعياً بما فيه الكفاية، فيما يخص مسألة وجود الله، وهذا بغض النظر عن الرعة البراهمية التي إنتزعها في كتابه الأخلاقي "نقد العقل العملي"، عندما جعل الله مصادرة من مصادرات الأخلاق / أخلاق الواجب. وهكذا فقد فرق كانط بين إعتبارين غاية في الأهمية بالنسبة لمسألتنا هذه : إعتبار القدرة على البرهنة على وجود الله ، من حيث المبدأ ، كما أراد ذلك ديكارت والفلاسفة التأمليون قبله وبعده ، فأما الإعتبار الأخير فهو النظر إلى مسألة وجود الله بوصفها سنداً تصادر به الإرادة الخيرة الحرة في نزوعها الأخلاقي ، أو هو تبرير للمسألة الأخلاقية من حيث المبدأ . والحقيقة أن كانط لم يخلط بين كلا الإعتبارين وإن أراد البعض النظر إليه بوصفه وقد إختار مبداءه النقدي الذي هو مضمون ومغزى الفلسفة الكانطية على الأصالة : فأهمية فكرة وجود الله ليست مبرراً لتعسف في محاولة إثباتها مع علم

الأهلية على ذلك . هذا هو إذن الدرس العظيم الذي خرجت به
فلسفة كانط التي تشرط العالم والذات بوصفها عقلاً .

وكما تجاوز الموقف الكانطي العقلاني تجاوز شيلر أيضاً الموقف
الفيثومولوجي عند هوسرل . ويتضح هذا من موقف هذا الأخير من
مسألة وجود الله بوصفه متعالياً . ويبدو هذا جلياً في الفقرة (٥٨)
من كتابه الأهم "الأفكار" . Ideen ، وعنوانها "العلو المعلق لله" ويعلن
فيها جلياً أن الوجود الإلهي بوصفه وجوداً يتجاوز العالم كما يتجاوز
بساطة الوعي المطلق، وبالتالي يختلف كلياً في معناه عن هذا الوعي
المطلق ، ومن ثم يتجاوز نطاق العالم أيضاً مغزى ومعنى -، إن هذا
الوجود يجب طبقاً للرد الفيثومولوجي تعلقيه" . (١٠٨) ونحن نعلم
مما سبق، كم ينظر شيلر إلى تقنية "الرد الفيثومولوجي" على أنها
المقولة الأساسية للروح مناصفة مع "فعل إنشاء الأفكار" معياً . ولكن
يجب أن نميز هنا تمييزاً غاية في الأهمية : إن هوسرل قد اجتهد في رد
"الموقف الطبيعي" إلى "الموقف الفيثومولوجي" . ولقد اقتصر معنى
الفيثومولوجيا عنده على المعنى الخاص "بفيثومولوجيا العقل" ورائده
في ذلك معنى العلم الرياضي ، وهذه ملاحظة سبقت الإشارة إليها .
لدى معالجة طبيعة المنهج وخصوصيته عند شيلر . أما الإضافة، هنا
في هذا السياق ، هو أن العقل عند هوسرل ظل مخلصاً ، طبقاً للمثل

الأعلى، للعلم عنده ، للوضعية، بمعنى حدود العلم بما هو كذلك، إذا
 كما ؛ فالعقل والواقع كانا قطبين أصليين عند
 "نولوجيا عنده فيكافئ معنى
 ؛ نهاية المطاف إلى مثالية إحتزلت
 هياكل فارغة لا تعدو مجرد
 مستوى الوجدان . ومن هنا
 كانت المخاطرة ، مخاطرة الشاعر على حساب صرامة التأسيس التي
 هي أهم سمات الفلسفة النقدية .

فلقد سمحت فينومولوجيا شيلر بتسرب كل مـ
 الفلسفات النقدية وعلى رأسها فلسفة كانط وفلس
 إحتجازه إلى أبعد الحدود . ومع ذلك ورغم جزعه مـ
 النقدي وصياغته للموضوعات الذاتية والواقعية بصورة
 الموضوعات من مضمونها الأصيلة ، والتي هي قوامها
 تناقضات أساسها الإهابة بالوجدان وكأنه شاعر يرى
 تحت قبة ما أسماه "براء التجربة الفينومولوجية" علـ
 ولسوف نراه متخبطاً تارة بين عمق النظرة وجمال الط
 سلامة المنطق الفلسفي في تناول المسائل الفلسفية المشحنة ، وإنسان
 بقيم ليست مؤسسة ، كما سنرى ، إلا في مستواه السيكلولوجي

وتكوينه الديني والأخلاقي ؛ فلكل أثره في توجهاته التي لها أن تكون
فلسفية ميتافيزيقية تارة ، وأخلاقية دينية تارة أخرى ، حتى ليسدلى
أن فلسفته لا تعلو في مجملها أن تكون مجرد تقرير لقناعات جاهزة
فعلاً ، أو قل : مجرد تبرير لهذه القناعات . إن هذه الملاحظات قد
تبدو مهمة في هذه المرحلة التي توشك معها أن تنتهي رحلة الروح في
فيومنولوجياها، كما حددها لها شيلر ، وكما تابعتها معاً ، وذلك
لمحاولة تصفية هذه الفلسفة من بعض المفارقات التي تمثل قفزات في
داخل النسق لا يمكن تفسيرها إلا بتصور الطفرة . "وهي بالتأكيد
وكما رأى " كيد كجورد ليست إلا فعلاً لا معقولاً ، أى يتجاوز
معقولية الموقف المثالي الذي يصعد بالموضوع طبقاً لحركات عقلية
"أساساً تؤسس حركات الواقع الذي هو معقول أساساً كما عند
هيجل الذي عنده كل شيء محسوب ا أما شيلر فيسمح في داخل
النسق "بالتوتر" الذي ينطوى في النهاية على "مجازفة" غير محسوبة
جزئياً ، أى أن النسق الكلي مستنفذ كلية في مخطط التناقد المتبادل
بين "الروح" و"الإندفاع الأساسى" الذى يحرك عربة التاريخ
والحضارة كما سنرى . "فالإندفاع الأساسى" سوف يكون ذا دور
في "هذه الدفعة" ، وليس "الروح" فقط ، كما أراد هيجل . لن
نستيق ، هنا ، الجانب الميتافيزيقي من هذا التجلى "للروح المطلق" ،

ونكتفى ، هنا ، وكم امتداد طبيعي بتصور "الشخص المطلق" في دائرة الأخلاق في إطار "نظرية الشخص" بوصفه كائناً أخلاقياً .

يبدأ شيلر أول تقاريره عن دائرة "الروح المطلق"، أى الألوهية ، بأن الإنسان ، في طبيعته العمقى يمتلك دائرة المطلق ، وذلك قبل وعيه المفكر ، وأن هذه الدائرة تبني ، مع الوعي الذاتى والوعى ، وحدة بنائية لم تنفصم . (١٠٩) . إن دائرة المطلق في الوعي تسبق كل التفريعات المعرفية مثل "العقل - الموضوع" ، "المقاومة - الوجود" ، أى الوجود الواقعى " والوجود المثالى" ، ولأن التضاد بين الفعل ومتضافه هو ذاته متضمن في هذه الدائرة ، فإن أية محاولة للتفكير في هذه الدائرة في كليتها ، في فعل واحد ، تكون بلا طائل ... إن الإنسان متوجه باستمرار متصل نحو دائرة المطلق التى وجودها الضمنى جلى بالنسبة للموقف الفينومولوجى . (١١٠) إن من يقرأ لأول وهلة هذا التقرير يتبين له بما لا يدع مجالاً للظن أن شيلر قد تجاوز حدود الفينومولوجيا حتى بالمعنى الذى حدده لها ، أى حدود التجربة العينية .

فماذا يعنى قوله إن دائرة المطلق تكمن في الطبيعة القصوى للإنسان قبل الوعي المفكر ؟ هل يعنى في وجدانه ؟ الحقيقة أن المستويين الوجداني والعقلاني يتواجدان معاً coexistents في حدود

وحدة الفعل القصدي للروح ، وبالتالي فلا يمكن الفصل بينهما إلا من خلال التصورات ، وهكذا فقد درنا في حلقة مفرغة أو وقعنا في دور 1 فلا معنى إذن لقبلية وجود على فكر إلا بإتهاك موافيق الفينومولوجيا سواء على مستوى الموضوعات المثالية في الوعي ، أو الموضوعات الواقعية ، في العالم . والحق إن شيلر يصادر بالإيمان بهذه الدائرة التي جعلها تسبق أنطولوجياً كل "دوائر عالم الشخص" كما عددناها سابقاً . والسؤال الآن هو : هل نقع في مشكلة الدليل الأنطولوجي لدى أنسلم كما وقع ديكارت بالانتقال من الفكر إلى الوجود ، بلا ميرر ، وخاصة فيما يتعلق بالأدلة على وجود الله ، أو بالأحرى هل نؤمن بالامعقول أولاً كي نؤسس المعقول ؟

إن شيلر ، في معرض معالجته لنظرية الشخص ، يقرر في سياق آخر إننا إذا وضعنا Posited عالماً عينياً واحداً على أنه عالم واقعي حقيقي Real ، فقد يكون سخفاً "رغم أنه ليس تناقضاً" عدم وضعنا فكرة عن روح Geistes عيني ، ثم يقرر ، ومع ذلك فهناك شخص عيني ذلك الذي في إتصال مباشر مع شيء ما متطابق مع هذه الفكرة ، ومع ذلك الذي يكون وجوده العيني "معطى ذاتياً يمكن وضع" "فكرة الله" بشكل حقيقي ، والفلسفة ليس بمقدورها وضع أو عمل ذلك ، وينتهي إلى : إن حقيقة "الله" بذلك تجد أساسها

الوحيد في التجلي الوضعي الممكن لله في شخص عيسى . (١١١)
والآن ، فإذا لم تكن الفلسفة بقادرة على وضع مسألة وجود الله
بشكل حقيقي كما يرجو شيلر ، فإن فعل الإيمان فقط ، هو الذي
يمكنه ذلك ، وإلا فما حل هذه المفارقة الشيلية ؟

وبدون الدخول في تفاصيل هذه النقطة ، ينتقل شيلر إلى تأكيد
من نوع فريد لتوكيد فكرته السابقة إذ يقول : "إن كل وحدة
للعالم" شاملة كل أنواع الواحدية ، ووحدة الوجود ، بغير إرتداد ،
إلى ماهية "إله شخصي" سواء أكان "عقلاً كلياً للعالم" ، أم أنا
"عقلانياً" ترنسندنتالياً ، أم حاكماً أخلاقياً على العالم (كانت) أم
"نظام الأنظمة" ordo Ordinas (فيشته في مرحلته المبكرة) ، أم
"ذاتاً منطقية" لا متناهية (هيجل) أم "لا شخصياً أو فوق شخصي
لأواع ذاتي التصميم "... إلخ ، هي افتراض فلسفي سخي ، ومورد
ذلك ، في نظر شيلر ، إلى أن مثل هذه المفترضات لا تتفق مع
الإرتباطات الينية الماهوية البديهية . (١١٢) والشخص الذي يتكلم
عن فكر عيسى أو إرادة عينية يضع (posits) في نفس الوقت ، "كلية
شخصية" ، وإلا فسيظل إهتمامه ، فقط ، بماهيات الفعل المجردة . إن
شيلر في هذا التحديد "للترعات الواحدية" التي لا تفترض أو لا تضع
فكرة شخص إلهي ، يمرر مسبقاً ما سيقوم به هو وما قام به فعلاً ، وهو
لا يخفى مثل هذه القناعة اللامؤسسة رغم محاولته تأسيسها .

ولذلك نجد أنه ينطلق إلى النتيجة التي أرادها سلفاً ، إذ يرى أن الذي يضع الـ "العالم" " العيني المطلق " إذا كان لا يقصد عالمه ، ببساطة ، فإنه يضع بالضرورة ، "الشخص العيني لله" ، أيضاً . ولهذا نجد ، من ثم ، ينتقد فكرة "إدوارد فون هانمان" في فكرته عن تأسيس "الماهية الشخصية" في "الأنا" إذ أن فكرة "شخص إلهي" بناء على الفكرة السابقة ، قد تؤول إلى لغو فارغ ، ذلك ، في نظر شيلر ، لأنه بالنسبة لكل "أنا" فإنه ينتمي ، بضرورة ماهوية "عالم خلرجي " وأنت Thou " وجسم حي" وهي كلها تعزى قبلياً ، وبصورة فارغة من المعنى ، إلى الله . ولهذا فإن شيلر يرى العكس هو الصحيح : إذ أن أكثر الأفكار معني ومغزى عن "إله شخصي" هي ما توضح أن فكرة الشخص ليست مؤسسة في "الأنا" . وهذه فكرة قديمة في هذا البحث وردت وتأكدت في غضون الكلام عن "ماهية الشخص" عند شيلر .

وينكر شيلر ، بناء على ذلك ، أن تكون وحدة وفردانية العالم مؤسستين في وحدة الوعي المنطقي الذي تؤسس ، فيه ، فقط ، وحدة موضوعات المعرفة ، أي الموضوعات التي تستلزم بدورها ، ماهوياً ، إنتماء إلى عالم ما ، كما ليستا مؤسستين بعدياً في العلم ، (كنمط رمزي خاص ، وكلّي ، لمعرفة الموضوعات الحياتية) ولا

في أى أصل روحى للثقافة ، بل هما مؤسستان في "ماهية إله شخصى عيني" . إن شيلر هذه العبارة يقلب الموقف الكلية ، فبعد أن كان الميكروكوزم والماكروكوزم "والله متضايقات ثلاثاً لا تسدرك إلا في وحدتها معاً ، أعطى الأولوية للدائرة "المطلق" لتكون أساساً لوحدة الدائرتين الآخرين .

وهذه هي النتيجة : إن كل الجماعات المشتركة الماهوية من الأشخاص الفردين ليسوا مؤسسين في بعض القوانين "العقلية" rational lawfulness ، أو في مجرد فكرة عن "العقل" بل فقط ، في التجمع الممكن لهؤلاء الأشخاص "وشخص الأشخاص" ، يعنى شيلر ، في "الإشتراك الجماعى مع الله" . وبالإختصار : إن كل التجمعات الأخرى للطبيعة ، الأخلاقية والقانونية ، تملك هذا الإشتراك بوصفه أساساً لها جميعاً . والنتيجة النهائية هي أن كل حب وتأمل ومعرفة وإرادة ، هي كلها متضافرة قصدياً مع العالم العيني الواحد ، أى الماكروكوزم بواسطة الحب "والتأمل" "والمعرفة" والإرادة في الله In deo . (١١٣) الله ، إذن ، هو مركز العالم الكلى والخاص ، عند شيلر : أنه الموضوع الكلى ، إذن ، للقصدية الكلية للوعى الكلى . إن شيلر ، إذن ، يستبدل بالفعل العقلى فعلاً روحياً خلقياً لتأسيس الألوهية ١٢ وبعبارة أخرى : هل يصادر شيلر

بأخلاق مسيحية ويسعى إبتداء منها إلى تأسيس ألوهية خلقية
مشخصة ؟ الواقع أن المذهب الشيلري في الأخلاق الشخصية يسمح
بالإجابة عن هذه الأسئلة بالإثبات . (١١٤) .

ويمكن أن يتضح ذلك بصورة أكثر جلاء في تطور هذا البحث
، ومؤقتاً ، إذا تذكرنا أن المثل الأعلى لمفهوم الثقافة عند شيلر
يتضمن صراحة أولوية المعرفة الدينية على كل ما عداها من معارف
ما تظل مجرد خادمة لها منصهرة في التكريس لتحقيق هذا المثل الأعلى
الذي ينتهي "إحالة الحياة " إلى "روح خالصة" ، أعني شخص
أخلاقي على الأصالة .

والسؤال الآن يتجاوز مجرد كيفية وضع فكرة الوهية مشخصة
ذات غمط أخلاقي ، إلى كيفية تعلق كل الأنماط القيمية للشخص
المتناهي " بفكرة الله كفكرة عن شخص لا متناه . هل هذا التعلق
يكون ويظل في نطاق الإقتداء ؟ أعني الإقتداء بنموذجية قيمة الشخص
اللامتناهي ؟ أم هل يتجاوز كذلك إلى مستوى الإشتراك والتضمين
الشماعي الذي تجده القيم المتناهية للشخص المتناهي في تركيبها في
نظامها ، في الكمال اللامتناهي كنموذج أو مثال (على طريقة
أفلاطون) كامل ؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يأخذ شيلر بالتفسيرين
الممكنين معاً . وببساطة ، يبدو الشخص اللامتناهي ، أولاً ، نموذج

اقتدائي في خيريته المثالية للأشخاص المتناهيين ، أى أنه يبدو لهم نمطاً أخلاقياً خالصاً اقتدائياً ، وهو مع ذلك يتجاوز مجرد العلاقة الخارجية ، بل هناك البديل الأفلاطوني المثالي : إذ يصبح ترتيب القيم الأخلاقية الشخصية المتناهية هو نفس ترتيب القيم ذات النظام الإلهي الشخصي اللامتناهي (١١٥) ، بنفس العلاقة الأفلاطونية بين المثل (وهي هنا ممثلة لقيم الشخص الإلهي اللامتناهي) وعالم الأشياء الظاهرة (وهي ممثلة لأفراد الأشخاص المتناهيين كحاملي قيم) أعني علاقة التشابه والتضمن معاً ، co- containing . وهذا يعنى عند شيلر أمرين :

أولاً : إن الخيرية المثالية لله لا تستنفد ذاتها كلياً في نموذجيتها اللامتناهية الخاصة بالوجود الكلي والمتفرد لقيمة الشخص ، وأخيراً : يتضمن أن "الخيرية الماهوية لله" لا متناهية ، أساساً ، ككيفية قيمية ماهوية لا تقبل الإنقسام (تماماً كما يتمتع المثل الأفلاطوني "بوحده" وهي من أهم صفات المثل ، رغم أنه كثير في الأشياء وذلك طبقاً لتصوير "الإشراك") ولكن ، فقط ، من خلال علاقة تجريبية ومعرفية للشخص المتناهي باللامتناهي ، فإن هذه "الخيرية الإلهية" تنقسم إلى وحدات "الماهيات القيمة" = أنماط القيمة وتوابعها في الرتبة . إن هذا التصور الأفلاطوني لعلاقة القيمة اللامتناهية للشخص اللامتناهي

بالقيمة المتناهية للأشخاص الإنسانيين قد جنب شيلر مغبة السزول
 بفكرة الله ذاته لتكون مجرد مثال تجدد فيه الإنسانية وحدتها كما فعل
 هرمان كوهين H.Cohen وبول ناتورب P.Natorp ، وهي فكرة
 بعبارة كل البعد عما قصده شيلر من هذه العلاقة .

إن ما يقصده شيلر هو أن الكمال اللامتناهي هو كمال "كيفي"
 مطلق وكلّي وواحد ، وبالتالي فإن تصور الكثرة لا ينطوي إلا على
 عنصر تجريبي معرفي هو مصدره "الكمي" ، وذلك للإنتقال من فكرة
 "الوحدة" التي هي أساساً فكرة ميتافيزيقية إلى فكرة "الكثرة" التي لا
 تتعلق بالماهيات ، بل بالظواهر ، بصفة خاصة . وهذا مهم للغاية
 لدى إدراكنا إدراكاً حقيقياً للأنماط الماهوية للقيمة الشخصية إنشاقاً
 من تصور الوحدة التي تميز قيمة اللامتناهي الشخصي ، فلا يجب إذن
 التوهم بالتناقض : فالله "كفكرة" تتضمن كونه كلّي الحب وكلّي
 القداسة وكلّي العلم وكونه فناً مبدعاً صانعاً وشارع القانون
 وقاضياً وكلّي البطولة ... إلخ . وهذه قيم روحية تخلو من القيم
 المتعلقة بالحياه ، كقيم النافع والمقبول ، وهي رغم تعدديتها تعبر عن
 وحدة للشخص اللامتناهي . (١١٦) ولن نثار هنا مشكلات
 من قبل المشكلات القديمة عن "الذات والصفات" ، كما
 عند المتكلمين .

أما ترتيب هذه القيم أو أنماطها فلا يخضع إلا لاعتبارات وضعية ذات نسق إجتماعى وتاريخى وحضارى ، وتاريخ الدين كفيل بإلحاز هذه التنوعات فى داخل فكرة الألوهية طبقاً للمضمون الوضعى المقصود أو الذى قصد فعلاً كـ "إلهى" . وهذا ما سمح بالتغيير والتبديل فى داخل الأنماط النموذجية الواقعية ولقوانين بناء النماذج الواقعية ، وهذا ما حدث فى كل مكان ، وكما أسلفنا ، فى تاريخ الأديان ؛ إذ خضعت فكرة الله والنموذج الشخصى للتغيرات : فتارة يتصور الله على أنه ذو سيادة ، كلى العلم (أرسطو) ، وتارة يتصور على أنه بطولى كشارع للقانون وكقاض (اليهودية) ... وهنا يمكن إيضاح كيف أن إفتراضات "الوحدة" و"الكثرة" فيما يخص الألوهية ، بالإضافة إلى معنى ومغزى شخصيته أو لا شخصيته المقصودة ، تتغير جنباً إلى جنب الإرتباطات البينية الماهوية للكيفيات القيمة المقصودة معاً ، وبصورة سيادية فى حالات مختلفة (فمثلاً ، الله بوصفه كلى البطولة هو فى ماهيته إله الناس ، وهذه هى الحالة عند قدماء اليهود الذين جعلوا الله متضامناً وأميناً على الممتلكات الأكثر أهمية للناس ، أو الدهماء) .

ويعنى شيلر من ذلك أن الألوهية المقصودة (واقعياً) تصبح هى نقطة الإنطلاق بالنسبة لكل الأنماط النموذجية الوظيفية وهذه هى

القضية ذات المغزى تصدق في كل الإبحاث المتعلقة بالارتباط بين تاريخ الأديان وتاريخ الجماعات والثقافة ، وتصدق أيضاً ، بالنسبة للأنماط المقابلة والمتشكلة في الحركات التي تمثل رد فعل ضد الفكرة السائدة عن الألوهية أو الإلحادية في جانبها المتطرف . (١١٨) .

والمعنى العام مما سبق هو أن قصد الناس هو الذي يحدد ماهية الألوهية ، وبالتالي أنماط القيمة الخاصة بها ، هذا هو المعنى ببساطة . ولما كانت القصديات تختلف من ثقافة إلى ثقافة ومن مجتمع تاريخي إلى مجتمع آخر ، فإن فكرة البشر عن الله هي التي تجعله على هذا النمط أو ذاك . وإن من يقرأ كتاب فويرباخ "ماهية المسيحية" يمكنه أن يفهم ما أرادته شيلر حق الفهم ، في هذه النقطة بالذات ، رغم اختلاف المقاصد بين كلا الفيلسوفين رغم اشتراكهما في الرغبة في تشييد "أنثروبولوجيا" رغم أن معنى الأخيرة مختلف جذرياً عندهما ؛ فـ "فويرباخ" يصل بالمسألة إلى أقصى أمد لها ؛ إذ يمضي في طريقه إلى نهاية الشوط محيلاً الدين المسيحي إلى صناعة إنسانية "فالناس يصفون على آلتهم ما يعوزهم هم" . هذا هو التعليم الخطير الذي أراد فويرباخ إيصاله من هذا الكتاب . (١١٧) .

أما شيلر فيريد تأسيس قيمة بدلاً من قيم أخرى ويبقى الوضع القديم على ما هو عليه في داخل نطاق الدين ، أي انه يستعمل هذا

التحليل الأخير لنقد طريقة وضع قيم أو أنماطها حتى يتسنى له بناء غيرها على نفس الأساس القديم . وبالتالي فإن نقد فيورباخ في كتابه المذكور يصدق أيضاً على فينومنولوجيا شيلر خصوصاً في المرحلة القادمة حيث تتجلى فينومنولوجيا الله كإتجاه عام "للخلاص" "بالحب" . وهو إتجاه ، كما سنرى ، يجرى مجرى المسيحية ذات المذهب البروتستانتي على الأصالة : هذه دعوى وحاجتها إلى الحثيات تتقدم بها الصفحات التالية وفي موضعها الأصلي .

وأياً ما كانت الإعتبارات القادمة إلا أننا الآن نرى شيلر ، وإتساقاً مع ما قلناه حتى الآن ، وطبقاً لمذهبه يجعل الإلحاد متأصلاً بالضرورة كألوهية مضادة ضد مضمون بنية القيمة الخاصة بالفكرة السائدة عن الألوهية ، فتصور الألوهية يتبع تصور القيمة ، وهذا ما جعل شيلر يتصور الله على أنه قيمة ، بل "أعلى قيمة" ، وهو في كتابه "مشكلة الدين" ينظر إلى الإلحاد على أنه مؤسس دائماً على وهم خاطئ لنبذ ماهية الألوهية (التي هي فعل مختلف كلياً عن فعل "عدم وضع Not positing الألوهية ، وعن فعل إنكار الواقع الخاص بـ "إله سائد موضوع Posited) ، ذلك أن ما هو منبوذ في الواقع ، عند شيلر ، هو فكرة تاريخية معينة عن الله ، بالإضافة إلى "عجز" مصاحب عن رؤية مضمون إيجابي آخر للألوهية . (١١٨) .

والسؤال الآن هو : ما هو الوضع الأخير لفكرة الله عند شيلر ؟
للإجابة عن هذا السؤال يرى شيلر أن فكرة الله هي "المحددة" على
الأصالة لكل النماذج ومقابلاتها ، بل وبالنسبة لكل أنماط "قيمة
الشخص" التي تحكم تشكيل هذه النماذج والأنماط . (١١٩) .

وبغض النظر عن مدى مصداقية إدعاء التأسيس القيمي عند
شيلر فالأ تعد أخلاقه دينية ؟ الإجابة بالإيجاب . وهذا ما سبق بيانه
مراراً . وللتأكيد ، نرى شيلر مؤكداً على أن تأسيس فكرة الحى فى
الحدود السابقة تتطلب منه (أى شيلر) إستمراراً فى بحث "نظرية
الحى" والأنماط الفعلية التى تبرز فيها ماهية الحى (نظرية الدين) .
وبالاعتصار : إن شيلر فى حاجة إلى وضع واقع وجود الألوهية على
أساس الأفعال الدينية للإيمان (لا الإعتقاد) . (١٢٠) ولقد قضى
حاجته ! هذا رغم أنه لم يستكمل تأسيس هذا القضاء الأخير "بيان
العلاقة بين الأخلاق ونظرية الله" . (١٢١) وهذا ما ليس فى متناولنا
ولم يخرج شيلر كتاباً منشوراً . المهم هو أنه يصادر بالإيمان ، وهو
يعلم ذلك صراحة ، ومن ثم يؤسس هذا الإيمان "ميتافيزيقيا ، كعادة
الميتافيزيقيين المحدثين ؛ فهم عادة ما يدؤون "بالإيمان" كمصادرة
أولى ، ثم يشيدون عليه مذاهب فلسفية سامقة . ويمكن أن نقلون فى
ذلك مذاهب كبيرة مثلما عند ديكرت ؛ إذ ما هو "إيمان" فى

الضمان الإلهي (لا معقول) هو مرجع لما هو وضعى - العالم - (معقول) . وسينوزا في "وحدة الوجود" ولينتز في "المونادالوجيا" وكانط في "الأخلاق" لدى عزوها إلى أصلها الدينى ، ليس في كونها تصادر "بوجود الله" ، أو على الأقل بـ "فكرة الله" ، بل ، أيضاً ، في قواعد "الواجب الأخلاقى" ذاتها ، فهى ذات أصل ومضمون دينى (وفيشته (الأنا الذى يضع اللأنا) وشيلنج (فى الوحدة بين الذات والموضوع ، وهى وحدة وجود ، أيضاً) وهيجل (المطلق الذى يتجلى عن ذاته فى العالم ، والإنسان ، خاصة) وشوبنهاور (الإرادة المحققة فى العالم ، وتحصل فى نهاية مطافها على وعيها لتخلق العقل محققاً ذلك الوعى)

والإختلاف بين هذه المذاهب ، التى هى دينية فى أساسها ،إختلاف فى الفكرة الرئيسة التى يريد الفيلسوف إبرازها من خلال تكريس الفعل الفلسفى لجعل اللامعقول معقولا وهى مهمة الفلسفة أو الميتافيزيقا على الخصوص فى نظرنا ، إذ لا يمكن للفلسفة أن تبدأ من فراغ أو عدم ، مثلها فى ذلك مثل أية فاعلية نظرية . ولاإعتراض على ذلك ، بل الاعتراض لابد من أن يكون على الطريقة التى يخفى بها الفيلسوف هذه القناعات الجاهزة محاولاً إبرازها على أنها تمتلك قوة دفع أو مصدر قوة ذاتى تلقائى . وهذه فى نظرى هى المشكلة

التي يتعين على كل باحث أن يسعى إليها ، وذلك لتصفية المذاهب الفكرية والميتافيزيقية ، خاصة مما يكمن فيها ومع ذلك يوجه مسارها ويدعمها باطنياً . وهذه مهمة إيضاحية ، وهي ما ينبغي أن تأخذ الفلسفة الآن على عاتقها القيام بها . أعني تنقية دائرة الفكر مما يشوب عذريتها من عناصر خارج هذه الدائرة ، وهي مهمة "تنويرية" أساساً .

وإذا حاولنا تطبيق ما قيل حتى الآن ، على فلسفة شيلر ، نجدها تسير سيرة المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية السابقة وهو يحيل إليها مؤيداً في أحيان كثيرة وصادر كما صادرت " بالإيمان " وغايته القصوى " الخلاص " ، من خلال "أخلاق الشخص" كما رأينا ، وكما سنرى ، وهذه هي مهمة الفلسفة عند شيلر ، وهي تحاول التأكيد عليها دائماً للدرجة تصبح معها فلسفته أخلاقية خالصة . وهي أعظم ما أنتجه جميعاً . وهذه الأخلاق الشخصية أخلاق دينية بالمعنى الذي تحمله "أخلاق" كانط : من حيث مصادقتها بالإيمان ومقولات الإيمان . أما الاختلاف فكبير ويكمن ببساطة في مبادرة شيلر بأن "الخلاص" سوف يكون "ذاتياً" لا يعتمد على أى مصدر خارجي . آت من عل ؛ فالإنسان وكما سنرى بإمكانه تخليص ذاته بذاته ، إذن "الخلاص" هنا ، يتحول إلى فاعلية خالقة !

فالإنسان إذ "يخلص" ذاته يخلق ذاته باستمرار وهو ما يقابل قدرة العقل العملى عند كائنا على التشريع الذاتى لذاته ولغيره من البشر الأخلاقيين ، رغم أن الأخلاق الأخيرة أخلاق سكونية فى مقابل دينامية الأخلاق الشيلية التى هى توتر مستمر بين ما هو لا معقول وما هو معقول ، بين ما هو لا إيمانى وما هو إيمانى ، لينتصر هذا الأخير فى النهاية محققاً "الخلاص" الكلى ، والذى لا يقبل الرد ولا الإرتداد . ولكن بقدر ما يحتاج هذا الإيمان بالقدرة الذاتية على "الخلاص" إلى التأسيس العقلانى الميتافيزيقى ، لدى شيلر ، وذلك لجعله فى متناول العقل والناس ، فإن الحركة المعيرة عن هذا الإيمان والصائرة إلى الخلاص ، فى غايتها ، تحتاج أيضاً إلى وصف دقيق للتجربة الفينومولوجية الإيمانية أساساً . إن هذا ما تقوم به فينومولوجيا شيلر على الأصالة ، وبصورة جلية بديهية ؛ وذلك فى إطار - ولا يجب أن ننسى أو نغفل هذا دائماً ، - الأخلاق الشخصية بناء على مفهوم جديد للشخص الإنسانى يتجاوز كل المفاهيم التى تتضمن الماهية العمقى للإنسان .

والآن يمكننا تلخيص ما يعنيه شيلر من مصطلح شخص فى النقاط التالية :

١- إن كلمة "شخص" لا يمكنها أن تنطبق على كل حالة ، إذا كنا نفترض شيئاً مثل "الحياة" و"الأناثة" أو حتى "الوعى بوجود قيمة

الأنا" (أى الوعي الذاتى أو الوعي بقيمة الذات . (١٢٢) وينتج عن هذا (أ) أن كل موضوعة سيكولوجية تتطابق هويأ مع "الاشخصانية" . (ب) أن الشخص يكون معطى بوصفه ذلك الذى ينجز أفعالاً قصدية محددة بوحدة المعنى . فالوجود النفسى ، إذن ، لا يملك ما يفعله إزاء وجود "الشخص" Personsein .

٢- أما العنصر الثانى المتضمن فى إستخدام كلمة "الشخص" فهو : أنه يعزى ، فقط ، إلى مستوى التطور فى الإنسان : فالطفل يتجلى عن أنانة وإمتلاك للنفس ووعى بالذات ، ومع ذلك فليس "شخصاً" بالمعنى الأخلاقى . (١٢٣) .

٣- إن ظاهرة الشخصية مع ذلك ليست محصورة ماهويأ فى الكائنات الإنسانية ، الصحيحة ذهنياً ، والناضجة ، أيضاً ، بل أنها موجودة فى أولئك الناس الذين تظهر فيهم السيادة على الجسم الحى مباشرة ، أولئك الذين يشعرون ويعرفون ويعيشون مباشرة بوصفهم سادة لأجسامهم . (١٢٤) وينتج عن هذا أن لا علاقة لفكرة "الشخص" بأفكار : "الأنا والنفس" ، وكل التصورات المماثلة فى الميادين الأخلاقية والقانونية . وكما يمكن تصور وجود "للأنا" و"لنفس" "بلا أية" "شخصية" . (بالمعنى الأدق للكلمة) ، فإنه بالإمكان افتراض معنى "لشخص" بلا "أنا" ولا "نفس" (مثلما هو

الحال عندما نتكلم عن "شخص الله" الذي لا يمكنه مواجهة العالم الخارجى ولا "الـ" "أنت" (

٤- يجب تمييز فكرة "الشخص" من كل التصورات الأخرى "كالشئ" "والجوهر" "والطبع" ، وبرغم جهلنا السؤال عن تبرير افتراض ، جوهر نفسى ، إلا أنه بالإمكان ، فيما يؤكد شيلر ، القول بأن الجوهر النفسى يعتقد بكونه موضوعاً واقعياً وشيئاً بالشئ يدعم تجربة الأنا الفردية المعطاءة فى الحس الباطن ... أما "الشخص" فهو من بين أشياء أخرى الذات العينية لكل أفعال الماهية فى الحس الباطن الذى يصبح فيه كل شئ نفسى موضوعياً ، ولذلك فإن "الشخص" لا يمكنه البتة أن يكون موضوعاً أو شيئاً واقعياً ، بالأحرى ، . فالشخص يوجد فقط كوحدة عينية للأفعال المنجزة من خلال الشخص ، وفقط "فى" إنجاز هذه الأفعال . إن "الشخص" "يجرب" ERLEBT كل الوجود والحياة ، (١٢٥) شاملة كل ما يسمى بالتجارب النفسية - ومع ذلك فلا يمكنه البتة ، أن يكون مجرباً ولا حياة . ، ولهذا ، أيضاً ، فإن المشكلة المعروفة جيداً والخاصة بالتفاعل بين النفس والجسم تكمن ، وكما رأينا ، فى مخطط مختلف عن مخطط علاقة الشخص بـ "أفعاله" . وبما أن "الشخص" لا يوجد متطابقاً مع النفسى ، فإن المشكلة الخاصة بكيفية فعل شخص.

ما ، لا توجد في هذا المخطط . ولأن فكرة الفعل تتطابق مع الفاعلية المؤثرة على بيئة الجسم الحى وعلى الجسم نفسه فضلاً عن الأنا ، فإن "الشخص" يسلك مباشرة بالنسبة للعالم الخارجى تماماً كما يسلك بالنسبة للعالم الباطن وهذا النوع الأخير من الفعل يتضمن مثلاً أفعال القهر الذاتى (تجاوز الذات) والتدخلات الشخصية فى التلقائية النفسية . وكذلك فليس من الضرورى بالنسبة "للشخص" أن يفعل أولاً بالنسبة لعالمه الباطن ثم يتأدى من خلال ذلك إلى الفعل بالنسبة للعالم الخارجى ، "فالشخص" ليس أقرب إلى أحد هذين العالمين من الآخر ، وهو يجرب "مقاومة" هذين العالمين بطريقة مباشرة ومتكافئة . وهكذا ، فإن الفعل هو وحدة ظاهرية غير قابلة للإنقسام ، بمعنى عدم قابليتها للإنقسام إلى مكونات من تجارب نفسية وحركات جسمية وعمليات جسمية ؛ فلقد رأينا كيف تحولت مشكلة التفاعل النفسى/جسمى إلى وهم لدى النظر إليها من منظور صحيح . (١٢٦) .

٥- إن "الشخص" ليس فرداً ، إذ الفرد يحيل إلى المجموع بينما "الشخص" يحيل إلى الماكروكوزم الذى يحيل بدوره إلى "شخص الله" كما رأينا . كما أن "الشخص" أخلاقى ، وليس الفرد كذلك ، بالضرورة . (١٢٧) كما أن الفرد يتفرد من خلال جسمه

(الدافع الحيوى) بينما لا يصبح "الشخص" فريداً من خلال جسمه ولا ميوله الموروثة ، ولا بالأحرى من خلال التجربة التى يقنع بها هو من الوظائف النفسية والحيوية ، ولكنه يتفرد من "خلال ذاته وفي ذاته" ، ولذلك فإن "الأشخاص" الذين لا يتفردون ، أو ، بالأجدر يصبحون فرادى Singularisees من خلال مواقفهم فى الزمان والمكان ، يستطيعون ، رغم ذلك ، تشكيل "كثرة" Multiplicite . (١٢٨) .

٦- يتوحد "الشخص" عند شيلر مع "المثقف" : "فالمثقف" ليس هو الذى يمتلك كما من المعارف المتعلقة بتحديدات حادثة للأشياء polymathie وليس هو الذى بإمكانه إستبصار الظواهر فى مطابقته لقوانينها ، ومن ثم السيطرة عليها (نموذج العلامة الباحثة فى الحالة الأولى والعالم ، فى الحالة الأخيرة) . ولكن "المثقف" عند شيلر ، هو كذلك لأنه يرى ويفهم ويقوم ويشكل العالم والحوادث ، كما لو كانت مضامين تخصه هو ذاته ، ويتطابق مع بنية شخصية لمخططات Schémes مثالية محركة ومنسجمة فى وحدة من "نفس الأسلوب" ، وهذه المخططات التى تعطى قبل كل تجربة حادثة تنظم وتوحد هذه التجارب وتدبجها فى كليية "العالم الشخصى" (الميكروكوزم) . (١٢٩) .

وإلى هذا التحديد الأول لماهية الثقافة من خلال فكرة الميكروكوزم (أو العالم الشخصي) نجد شيلر يضيف خاصية أخرى: إن الثقافة هي أنسنة Humanisation إذا ما نظر إليها بالنسبة للطبيعة "تحت الإنسانية" InFrahumaine، وهي، في نفس الوقت، "تأليه" deification. في داخل نفس العملية - لمضمون الذات، هي ذاتها، هذا إذا ما نظر إليها من موقف ذلك الذي يكون ويوجد "فوق" كل الأشياء المتناهية كما يقف فوق الإنسانية ويفرض إحترامه. (١٣٠) ويقصد شيلر بهذا الأخير "مبدأ كل الأشياء" أو "شخص الأشخاص" أو "المقدس" أو "الحب الخالص"، وكلها صفات وأسماء "لله". وكذلك نراه يؤكد على أن "الفكرة الإنسلنية" عن الثقافة - والتي يجسدها "جوته" في ألمانيا بصورة أعمق - يجب أن تخضع لفكرة "المعرفة الدينية" وتخدمها كما لو كانت هدفاً أسمى لها؛ ذلك أن كل معرفة، فيما يزعم، تتخذ من الألوهية موضوعاً وغاية لها. (١٣١) ومن ذلك نعيه على البربرية والوحشية العلمية والمذهبية المؤسسة، إذا لم تحي عادمة للمعرفة الثقافية بالمعنى السابق، أي إذا لم تسمح للإنسان ببلوغ غاياته كائن حي، وفي النهاية تحقق فيه "الشخص" على الأصالة، وإلا آلت إلى شيء مشكوك فيه، ووهم مضلل. فالثقافة عند شيلر، ليست "كمالاً يخص أي شيء": مهنة،

تخصص أو أى نشاط على آخر ؛ إنها لا تخضع لأية غاية من هذا النمط . ولكن كل كمال يخضع لتشكيل سعيد للإنسان ، يوجد من أجل الثقافة التى لا تملك لذاتها هدفاً أو غاية خارج ذاتها . (١٣٢) .

ولقد سبق أن لاحظنا عداء الفينومولوجيين على اختلاف متطلقاتهم للدرجة العلمية بالمعنى الوضعى أو الطبيعى ؛ إذ من شأنها موضوعة "الإنسان" "الشخص" (عند شيلر ، خاصة) ، وذلك فى مقابل حمايتهم (باستثناء الرائد / هوسرل) للمعرفة الميتافيزيقية التى تتوحد ، عند شيلر ، مع المعرفة الدينية ؛ إذ لا تمتلك هذه المعرفة من موضوع لها إلا الوجود . إذن ، فإن ماهية وقيمة هذا الذى يكمن فى الأشياء ، أى الأساس المطلق للواقع ، هو "الله" . (١٣٣) أو "الشخص الروحى" فىنا ، (١٣٤) على حد قول شيلر .

٧- إن "الشخص" فى الإنسان هو تركيز أصيل للروح الإلهية ذاتها ، تركيز فريد وفردانى . ونتج عن ذلك أن لا يكون "القدوة" موضوعاً للتقليد والإنصياح الأعمى ، بل مرشداً يقتادنا إلى فهم ما "نسميه شخصنا الخاص" . بل يصفه شيلر بأبلغ وصف : إنه الفجر البازغ ليوم جميل لوعينا ولقانوننا الفرديين . ولن يكون بمقدور "القدوة" تحريرنا أو خلاصنا إلا إذا حرر وخلص ذاته هو ، أولاً ، ومن ثم يسمح لنا بأن نتبع دعوتنا وميلنا وأن نستخدم ، فى خلاصنا ، قوائمه الخاصة (١٣٥) .

وأخيراً ، وبعد تحديد مفهوم شيلر عن "الشخص" الإنسانى ، فقد يكون من المهم النظر إلى هذا المفهوم فى علاقته بالأشكال الأخرى للإخلاق الشخصية التى سادت خلال القرن التاسع عشر ، والتى أحرزت تأثيراً بدرجات متفاوتة على مجريات العصر. وفيما يلى أهم نقاط الشبه والاختلاف بين مذهب شيلر والمذاهب الأخرى فى سياق "مفهوم الشخص" :-

- ١- إما أن يكون "وجود الشخص" (أو وجود شخص أعلى قيمة) منظوراً إليه "كغاية" لكل مجموع أو لسيرورة تاريخية ، أو على العكس ، يكون وجود "الشخص" معتبراً ذا قيمة فقط ، إلى درجة أنه يؤثر أو يفعل أو يسبب أو ينتج شيئاً ما ، خاصاً بالنسبة للمجموع وتقدم التاريخ (كالدرجة التى بها يعزز النمو الثقافى) .
- ٢- وإما أن يكون القصد الواعى "للشخص" بقيمته العليا هو ، قد أحرز بوصفه كسباً ، أو على العكس ، يمكن أن يصل "الشخص" إلى ذلك ، لكن ليس بقصده هو قيمته الخاصة بأى فعل إرادى . (فقط الذى يفقد ذاته يجد ذاته) .

- ٣- وإما أن يرى "الشخص" (بالمعنى السابق) كحامل لقيمة عليا ، فقط ، كشخص عقلانى (كائناً والمثالية الكلاسيكية) ، أو أن يرى . "الشخص الروحى" الفردى كحامل للقيمة العليا صورياً للدرجة أنه فردى ولا يمكن تكراره (شيلر ماخر Schleirmacher)

٤- وإما أن يعزى إلى مفهوم "الشخص الجمعي" (كشخص الطبيعة أو الدولة) واقعاً فعلياً مستقلاً عن إحالتنا التصورية (بالإضافة إلى واقعية مفهوم "الشخص الفردي") ، أو أن لا يكون ذلك ، وإذا كان ذلك كذلك فإن هذه النظريات يمكن أن تنقسم طبقاً للطريقة التي تفهم بها العلاقة المقولية بين الأشخاص الفرديين والأشخاص الجمعيين (الكل والجزء ، المشاركة والعضوية) .

٥- وإما أن يقال عن "الشخص الباطني" Intimate ، أى "الشخص" كما يجرب ذاته كاملاً ، أنه هو حامل أعلى القيم الأخلاقية فضلاً عن الميدان الرئيسى للسيروورات الخلقية ، أو ينظر إلى "الشخص الإجتماعي" (فردى أو جمعى) ، كما يجرب ذاته من خلال الأفعال الإجتماعية التي تنتمى إلى الأشخاص الآخرين (الأفراد والجماعات) ، على أنه هو حامل هذه القيمة .

٦- وأخيراً ، تتميز الأشكال المختلفة لتوكيد "الشخص" والتي تتطابق مع هذه التيارات طبقاً لجهات القيمة العليا التي تشكل المضمون المركزى للقيمة عند الشخص : إما أن تأخذ القيمة جهة القداسة (فى نموذج القديس) ، أو جهة قيم الروح (نموذج العبرى) أو جهة النبالة (نموذج البطل) أو جهة المفيد (نموذج الروح القائدة) ،

أو غير ذلك لتكون جهة المقبول (نموذج الخير الحسى) *agreeable* هي ما تكون سائدة . (١٣٦) .

ويمكن التأكيد على أن هذه الأنماط الشخصية والأشكال الأخلاقية المؤسسة عليها والتي تم حصرها حتى الآن ، من شأنها تعميق إدراك "ماهية الشخص" عند شيلر وليست هناك حاجة إلى مراجعة هذه الأنماط والأشكال مرة أخرى حتى ندرك أوجه الشبه والاختلاف بينهما وبين النمط والشكل الشيلري في هذا الصدد ، بعد كل ما قيل سابقاً عن "ماهية الشخص" . ويمكننا أن نلتم باختصار ببعض المعاني المهمة لمصطلح "الشخص" عند شيلر ، ونقول : إن "الشخص" هو وجود شخصى إبداعي مؤثر يعزز التطور الثقافي للمجموع ، وهو يحرز قيمة عليا بفعله ، في ذاته ، كما أنه فردى ، وبالتالي متفرد في قيمته التي هو حاملها ، ولا يمكن بذلك تكراره ، أى غير نمطى ، وهذه القيمة هي أعلى قيمة روحية "يجرمها" "الشخص" في ذاته ، ونموذج الشكل الأخلاقي له هو "المقدس" ، الذى يجسد "الشخص الالهى" ، "كشخص الأشخاص" ، "في ذاته .

ولكن شيلر لم يرد أن يقرر ذلك بمجرد تقرير ، بل التأسيس الميتافيزيقى أو التبرير الميتافيزيقى - إن صح التعبير - لما هو مقرر إيمانياً ، سلفاً .

الفصل الخامس

ميثافيزيقا الروم

أ- مصادر السؤال الميتافيزيقي .

١- الإندهاش .

٢- الدين .

٣- التناهي .

ب- وحدة الوجود الفينومولوجية .

الفصل الخامس

ميتافيزيقا الروم

١- مصادر السؤال الميتافيزيقي :-

رغم أن مصادر السؤال الميتافيزيقي متوفرة في كل أنحاء الفينومولوجيا الشيلرية ، إذ تحيل الروح في كل لحظة إلى ذاتها وإلى ما ليس ذاتها، أى إلى مما ليس روحياً في ديناميكا توترية خالقة مبدعة لكل ما هو كذلك ، إلا أن السؤال الميتافيزيقي ، بما هو كذلك ، وفي أجلى صياغة له ، يتجلى لأول مرة في كتابه الأهم "مكانة الإنسان في الكون " وإلى حد بعيد في " أشكال المعرفة والثقافة " ، هذا رغم كل التحليلات الفينومولوجية إذ تبدى هنا وهناك، في الجوانب الأخلاقية والدينية والمعرفية والثقافية والتاريخية والسوسيولوجية؛ فكل هذه الجوانب تشكل مظاهر تحليلات الروح، وكما سنرى في تناقضها المتبادل مع العالم اللاروحي ، إذ ذاك يتوحد المطلق والنسي لأول مرة في الإنسان ، وهذا هو جوهر الفعل الميتافيزيقي، والذي يتجلى فينومولوجيا لأول مرة بعد فشلها من قبل عند الرائد هوسيرل . وشيلر ، من جانبه يحدد مصادر السؤال الميتافيزيقي، وعلى الأصالة، في ثلاثة مصادر هي كالتالي :-

١- الإندهاش :-

لاغرو أن يكون الإندهاش مصدراً مهماً من مصادر الميتافيزيقا عند شيلر ، فلقد كان كذلك منذ أيام ظاليس ، ولقد جعله هيراقليطس المصدر الأهم والأصيل لكل تفكير ميتافيزيقي ، بما هو كذلك ، فالإنسان يتفلسف إذ يكف عن النوم وروح القطيع ، يعنى إذ يندهش. وهو مصدر قرره كل الفلاسفة والميتافيزيقيين خصوصاً .

ويجد الإندهاش مصدره عند شيلر في أعرق ماهيات الروح، بل هو من مقولاتها؛ إذ تستطيع أن تفصل عن العالم ابستمولوجيا لثموضعه، وإنطولوجيا لتقول له "لا" ، بل لثمتنع عن "الوجود". بما هو كذلك، وعلى الأصالة، أعنى : عينياً. كل هذا في نظر شيلر يكفل للروح القدرة على وضع كل سؤال ميتافيزيقي؛ إذ تتجاوز حدود العالم والذات كي تنظر إليهما من عل، من موقع فريد، كما أراده لها شيلر في كتابه المذكور، وفي نهاية رحلة بحثه المهمة عن ماهية الإنسان ليجده في النهاية ، وكما سنرى، إلها صائراً متجلياً عينياً في دوائر تجمع بين المطلقية والنسبية في تنازع فريد على حيازة مصادر القوى في العالم والروح، فإذا هما واحد ونفس الشيء ، وهذه الوحدة تتكشف في ثراء فينومنولوجى متفرد على قمة التطور الثقافي للعالم .

وهكذا ، يجدر بالإنسان بعد أن إستطاع من خلال إكتشاف ماهيته العمقى فى "الروح" موضوعة مستوياته السيکولوجسمة وإحالاته المختلفة إلى هذا المستوى السابق، من خلال الوعى بالعالم وبذاته أن يسأل : كيف أفهم فكرة وجود أسمى من العالم، لا متناه، مطلق ؟ (١٣٧) ويمكن أن يعيد السؤال كرة أخرى بصيغة أخرى : "ألا نفهم، فى النهاية، أن هناك تتابعاً طويلاً ينطوى عنه كائن أصيل على نفسه ، دائماً، فى بناء العالم ، من أجل إكتساب إستبطان عن ذاته فى درجات أعلى دائماً ، وفى أبعاد جديدة ، وفى النهاية ، يملك ذاته ويعرف ذاته كلياً فى الإنسان ؟ (١٣٨) . إنه سؤال تقريرى يؤكد به شيلر إتجاهه الميتافيزيقى ، صراحة .

ويعنى ذلك أن الإنسان بعد أن تبوأ مكاناً علياً خارج الطبيعة اللإنسانية (اللاروحية) بأسرها ، وبعد أن جعلها مجرد موضوع له - وهذا ما ينتمى إلى ماهيته، أى إلى ما يجعله إنساناً بما هو كذلك - يرتد ليسأل ذاته بإرتجاف ، مندهشاً : أين أنا ؟ وما هو مكلى، إذن ؟ وذلك بعد أن سأل وغالبه السؤال : من أنا ؟ ولا يرد ، وما من أحد يرد إلا هو : إننى لست جزءاً من هذا العالم إننى لست متضمناً فيه ، " لماذا ؟ لأننى موجود، ووجودى الفعلى هو ما هو، بروحى وشخصى أتجاوز به حدود " الأشكال " الخاصة بهذا العالم القابع فى الزمكان .

ولكن هذه العملية التأملية ليست تجربة يسيرة بالنسبة للإنسان: فإذا ينقلب يبصره مرتداً ، يغوص في نوع من "العدمية" : وإذا ذاك يكتشف كم هي "إمكانية العدم المطلق" في هذا الوجود . وهذا في نظر شيلر ، هو المدخل إلى السؤال الميتافيزيقي الأصيل : لماذا "يوجد" عالم ، وماذا يعنى أن أوجد ؟ إنها أسئلة من قبيل الأسئلة الخطيرة التي يصدمنا بها "هيدجر" ، إذ يجد "العدم" أصيلاً إنطولوجياً وليس مجرد سلب للوجود وهي مسألة ، شغلت سارتر بما فيه الكفاية إلى درجة جعلته يجعل اسم أهم كعبه : "الوجود والعدم" . وبالقسط ، فإن مثل هذه الصياغة للأسئلة الميتافيزيكية وعلى هذه الخطورة ، والاتجاه ، متوفرة بكثرة في الفلسفة الحديثة وخاصة عند لينتزر ، وإن كان متفائلاً إزاء هذه الأسئلة ، وهذا يعنى أصالة الموقف الشيلري وعدم انفصاله عن مجرى التيارات الفلسفية التي جعلت من الإنسان "الشخص" ، أعنى "العيني" قضيتها الأولى في مقابل كل نزعات "الشمولية" و"الموضوعة" . وهذا ، وكما قررنا ، مراراً ، هو جوهر الإنثروبولوجيا الفلسفية الشيلرية . ويجب التأكيد على أن لكل موقف ميتافيزيقي خصوصيته وغايته ، ابتداء . وخصوصية الموقف الشيلري تكمن في إضافة هذا السؤال للأسئلة السابقة : وما هي طبيعة العلاقة الضرورية والصارمة في

الإنسان، التي تربط الوعي بالعالم وبالذات ، وأخيراً ، الوعي
الصورى بـ "الحى " ؟ (١٣٩) .

وصياغة السؤال على هذه الطريقة يؤكد دعوانا بـ " دينية
المتافيزيقا الشيلرية " وبأن العلو الشيلرى علو رأسى (وإن كان
مباطناً ، فى الحقيقة ، إذا يتجلى "الله " فى الإنسان "كشخص")
يتجه إلى ألوهية مطلقة فى مقابل العلو الهيدجرى الأفقى ، حيث
يلتمس الإنسان خلاصه من واقع حريته الأصيلة التى هى ماهية
وجوده العمقى، أو هى متوحدة معه ، كما قال سارتر ، لدرجة
معها لا يستطيع أن يرفضها وإلا أنطوى على "سوء طوية" وأصبح
وجوده مهدداً بالسقوط ، " كما قال هيدجر . والمهم هو أن شيلر
من خلال صياغته هذه للسؤال ولج لأول مرة دائرة المطلق ، وهذه
المررة من خلال إكتشاف "عرضية" *contingence* العالم و"الصدفة"
الغريبة لوجود الإنسان الحق ، والصائر ، من الآن فصاعداً، منحرفاً
excentrique عن مسار الكون (١٤٠) وهذه هى اللحظة التى يطلق
فيها الـ "لا" *non* كمضاد للواقع العيى للوسط الذى يحيط به ،
وإذ ذاك يتأسس من خلال هذا الرفض الوجود الروحى ، بالفعل،
وموضوعاته المثالية ، حيث ينبثق "تفتح" مطابق على العالم وظماً لا
يشفى غليله أبداً للتقدم اللامحدود فى الكون المتكشف ، ولعدم

الإستمرار والثبات لأى معطى . وههنا يصبح الإنسان كائناً جديداً وعلى خلاف كل "المناهج" الخاصة بالحياة الحيوانية السابقة عليه : أعنى مناهج التكيف السلى أو الإيجابى مع البيئة ، وبالتالى يتخذ اتجاههاً مضاداً - أى التكيف مع العالم "المتفتح" لذاته ولجسمه العضوى "الثابت" حيث يفر الانسان، فى النهاية ، من الطبيعة ليجعل منها ولاية له ولبدءاً جديد للفن والرموز، وبذلك يمكنه، بطريقة وبصور ما ، تبرز مركزه "خارج" أو "فيما وراء العالم"، ولن يعود، من الآن فصاعداً، يعرف ذاته "كعنصر" بسيط أو "كجزئ" ضئيل من الكون الذى يتخذ موقعه أعلاه بجساره (١٤١) . إذ ذاك "يندهش" ويبحث عن "المطلق" ويتجسد" معه من خلال الروح وعن طريق المعرفة : وهذا هو أصل الميتافيزيقا بكل أشكالها، فى نظر شيلر، وهذا لم يظهر إلا مؤخراً، تاريخياً، وعند بعض الخاصة (١٤٢) .

٢-الدين :-

١- إذا كانت الميتافيزيقا لم تظهر تاريخياً إلا مؤخراً وخاصة للخاصة، فإن الدين قد قام بالدور ذاته قبلها حيث شغل دائرة المطلق فى عقول العامة. وبذلك فإذا قلنا إن الدين هو ميتافيزيقا العامة كانت الميتافيزيقا هى دين الخاصة. هكذا قال شوبنهاور من

قبل. وهو ما يقوله شيلر أيضاً، وكلا الفيلسوفين نظرا إلى كل من الميتافيزيقا والدين ينبعان من نبع واحد ويصبان في مصب واحد، أيضاً. فأما وحدة المنبع فتكمن في فكرة المطلق في دائرة المطلق، وأما المصب فإنه "الخلاص"، سواء أكان خلاصاً عاماً أم خاصاً، ولكل طريقتة في إنجاز مثل هذا "الخلاص" إنطلاقاً من مقدماته وأدواته في ذلك.

ولقد رأينا تَوّاً كيف ألحق شيلر السؤال عن "فكرة الألوهية" وعن كيفية تعلق الإنسان بها بالسؤال الميتافيزيقي عن دائرة المطلق، حتى لقد وحد بين هذه الدوائر الأخيرة و"فكرة الله" بوصفه "مطلقاً" على الأصالة، أو بالأحرى بوصفه "مقدساً". ولقد رأينا من قبل لدى تحليل مفهوم "الشخص الأخلاقي" كيف يطرح شيلر التساؤل عن تصور العلاقة بين "الشخص الإنسان" و"الشخص الإلهي". وكان ذلك على المستوى القيمي الأخلاقي. ولقد إستبقنا القول "بوحدة" دائرة المطلق والإلوهية، على الأصالة، عند شيلر، وهو الآن يؤسس ذلك ميتافيزيقياً وعلى مستوى الأستمولوجيا، أيضاً. ويبرز معنى هذه الوحدة عندما يتكلم شيلر عن دائرة المطلق وكأنه يتكلم عن "المطلق الإلهي"، ولا يفرق بين الإثنين، ويوحد بين "الدين والميتافيزيقا" في الأصل، بغض النظر عن مضمون هاتين الدائرتين؛

فإختلاف المضمون لا ينتمى إلا إلى إختلاف المستوى الثقافى لدى جماعة من الناس عن أخرى. ومع ذلك، فإن اصل دائرة المطلق فى تلك الحاليتين يعبر عن فكرة واحدة ونفس الفكرة كما تتطابق، أيضاً، مع ظهور الإنسان، ذلك الظهور ذاته حيث تبرز الصدفة الوحيدة فى نظر شيلر، ألا وهى إثناق حقيقة خطيرة وهى "إن العالم يوجد أفضل من عدم وجوده" و "إن الإنسان ذاته يوجد أفضل من عدمه"، تلك الحقيقة التى يجب أن يكشفها الإنسان بضرورة بديهية فى تلك اللحظة ذاتها التى يبرز فيها لأول مرة وعيه بالعالم وبذاته، إنها تفاؤلية ليبتز تظهر من جديد، وفى صيغة جديدة، أيضاً، عند شيلر .

ودائرة المطلق كما رأيناها لدى معالجة مشكلة الدوائر فى داخل "العالم الشخصى" عند شيلر، كانت تسبق أنطولوجيا كل الدوائر المتكافئة معها، والتى لا يمكن "ردها" أيضاً، وفى هذا الإتجاه يسمّر شيلر، ولذلك نجده ينتقد كلاً من ديكارت وتوما الاكوينى؛ لأنهما جعل "الكوجيتو"، و"الكون يوجد" على الترتيب كما لو كانا سابقين على القضية العامة : "يوجد وجود مطلق". كما يرى من الخطأ أيضاً الحكم بعدم وجوب إدراك هذه الدائرة الخاصة بالمطلق إلا بالإستدلال المؤسس على الصيغ أو الجهات السابقة للوجود. وبالقطع فإن هذا ما تقضى به التجربة الفينومولوجية عند شيلر. وتضادها

لكل ما هو مؤسس على التصورات والإستدلالات والتأمل الخالص
الذى لا يحيل إلا إلى ما هو زائف ، مجرد ، لا عينى ، متفتح ، فى
التجربة .

وعلى المستوى الاستمولوجى يرى شيلر أن "الوعى بالعالم"
و"الوعى بالذات" و"الوعى بالله" يشكلون وحدة بنائية لا تحل أبداً ،
وكما لو كان "علو الموضوع" و"الوعى بالذات" ينبجسان من قلب
نفس الفعل: فعل التأمل من الدرجة الثالثة، أعنى الخاصة بالوعى
الإنسانى الذى يساهم بسهم وافر فى تشكيل ماهية الروح عند شيلر .
(١٤٣) . ونفس هذه الوحدة رأيناها فى سياق آخر على مستوى
الوحدة التضائية الباطنة المعيرة عن علاقة "الميكروكوزم"
و"الميكروكوزم" و"الله" كفكره مثالية أو مضمون كلى أعمق للدائرة
الخاصة بالمطلق . ولذلك فهو يرى أن هذه الدائرة فى متناول الإنسان
أو قل: فى متناول التجربة الحية أو فى متناول الوعى ، وبالتالى فهى
دائرة تقومية لماهية الإنسان فيما يتعلق بالوعى
الذى له بالعالم وبالذات . وكما لا يمكن القول بأن الإنسان يخترع
اللغة ، لأنه لا يوجد إنسان إلا باللغة ، كما قال فون هومبولدت
V.Humboldt ، فإنه يمكن تطبيق هذه المقولة هنا ، على الدائرة
العامة للوجود بما هو كذلك "مستقلاً" تماماً ومتجاوزاً كل

الموضوعات المتناهية للتجربة وللوجود المركزى للإنسان ذاته. (١٤٤) فالإنسان لا يخترع فكرة المطلق بل لا يوجد إلا بها ومعها ومن خلالها، كما تفعل هى ذلك ، وكما سنرى . ولكن الأهم ، هنا ، هو الوصف الذى يسمها به شيلر وهو "القدسية" و"التعظيم" والتبجيل ". (١٤٥) يعنى "وحدة الله ودائرة المطلق " أى وحدة الدين والميتافيزيقا عنده .

ومع ذلك، فلقد شهد تاريخ الأديان إنتهاكاً لعذرية "دائرة المطلق " هذه، فامتلات بمضامين مختلفة غير حقيقية فيما يتعلق بالمفهوم الحق للألوهية وعلاقتها بالإنسان والعالم إبتداء من سوء فهم لطبيعة العلاقة الأساسية بين "الروح" و"الإندفاع الأساسى الأعمى" والتجليات الفينومولوجية الممتلئة الثرية لهذه العلاقة الماهوية الأصلية . وهكذا، وتحت ضغط الرغبة الملحة فى "الخلاص" ، تلك الرغبة التى لا تقاوم فى "الخلاص الجماعى" لا مجرد الفردى، إستطاع الإنسان وبالإستعانة الدائمة بخياله الجامح، وعلى الضد من الحيوانات أن يعمر هذه الدائرة من الوجود (دائرة المطلق) بشئى الصور والأشكال، والأنماط الوجودية والقيمية؛ ذلك إلتماساً ولوذاً "بقدره" هذه الأنماط والأشكال ... وذلك من خلال الطقوس والعبادات حتى يشعر بالدعم والأمان؛ ذلك أن الفعل الأساسى الذى من خلاله

ينفصل الإنسان عن الطبيعة بموضعتة إياها، وأيضاً وفي نفس الوقت،
الذى يشكل الشخصية والوعى بالذات يعنى "فعل إدراك الماهيات"
من خلال "الرد وإنشاء الأفكار" - إن هذا الفعل وكما رأينا، يبدو
وكأنه يطرحه في عدم محض .

وكان الانتصار على هذه العدمية لا يكون إلا بهذه الطرق أو
بمثلا وذلك من أجل "الخلاص"، إنه دين الجماعة أو دين الناس فيما
يسميه شيلر والذي أصبح حديثاً ومع ظهور الدولة دين المؤسس
(مؤسس الدولة) لاستغلال حاجات الناس إلى "مخلص" حتى لو
وقعوا فريسة لأفكار أسطورية بدعوى الإيمان بالمغيبات. ولهذا
فيجب، فيما يؤكد شيلر، ويؤكد كل تنويرى على الأصالة في هذه
النقطة بالذات، ضرورة تنقية هذه الدائرة من كل شوائب أسطورية
منع كل التمثيلات التي تؤدي إلى سوء إدراك وفهم كل مضمون حق
في هذه الدائرة وإبدالها بتمثيلات أخرى ضدها من شأنها إنارة هذه
المنطقة من الوجود بما يسمح لنا بالإطلاع على مظاهر القوة والدعم
مما يجعل الإنسان أكثر احتمالاً لمقاساه الوجود في الحياة الدنيا
ويضمن له الخلود - إن كان ذلك ممكناً عند شيلر، وهذا هو
موضوع الفقرة القادمة - في الآخرة . وهذا التأكيد، من جانب
شيلر، تأدى به إلى حظر جميع الأفكار الخاطئة في نظره، والمتعلقة بهذه

الدائرة ، بل وجميع أنماط العلاقات التي أصطنعها الإنسان والتي يقاسيها مع المطلق، وخاصة نمط "التأليهية الموحدة" *"Monotheisme"* السائدة في آسيا الصغرى وفي الغرب .

ومضمون هذا النمط يكمن في تمثيلات كهذه : "إن الإنسان تحالف مع "الله" بعد أن إصطنع الله لذاته أناساً من نوع محدد (اليهودية القديمة)" أو إن الإنسان طبقاً لبناء المجتمع "ظهر إزاء الله كـ"عبد" يقدم له الطاعة بالحيلة والسجود مدعنا له بالصلوات ، ويكون ذلك، أيضاً، من خلال الوعد والوعيد ، وتكون الطاعة حتى لو بالطرق السحرية، أو قد يكون ذلك في صورة أكثر سموً من ذي قبل : إذ قد يعرف ذاته كـ"خادم مخلص" لمولى عظيم" . أما أعلى درجات نقاء التأليهية الموحدة " فهي متمثلة في هذه الفكرة : "بنوة *Filiation* كل الناس بالنسبة لـ "الإله" - الأب " بتوسط إبن *filis* يشترك معه في جوهريته ، ويتجلى أو ينكشف للناس إلهاً في ماهيته الباطنة، ويوصيهم هو بذاته، من خلال سلطة إلهية ، بمعقّدات ووصايا معينة.

وهذا النمط الأخير ، بالقطع، هو النمط المسيحي الأصولي ، يرفضه شيلر بصراحة ، ذلك لأنه رفض مسبقاً المصادرة بقضية مؤلّفة أعني قضية إله شخصي وروحي قدير في روحانيته. (١٤٦) ألم يقل

شيلر ، من قبل إن "الروح" عاجزة في مقابل "الإندفاع الأساسي" ١٩
يجب أن نحتفظ، هنا ، بهذه النتيجة المهمة-وهي تمثل الجانب السلبي
من القضية الشيليرية ليظهر الجانب البنائي الإيجابي على خلقيتها أكثر
جلاء وفاعلية: إنه جانب التأسيس أو إعادة التأسيس (بالأحرى)
المتافيزيقي لما هو "مردود" شيلرياً - حتى نفرغ من معالجة المصطلح
الأخير من مصادر السؤال المتافيزيقي عنده؛ فعساه أن ينير منطقة
أخرى من مناطق دائرة المطلق ، أيضاً .

٢-النتائج :-

يقدم النتائج كمشكلة معينة لا ينضب للتفكير المتافيزيقي منذ
نشأته واتخذ الشعور به صوراً عدة إلى أن جاء ديكارت في بداية
الحقبة الحديثة ليحاول تقديم صورة جديدة للإنسان في علاقته
باللامتناهي (الله) في إطار البرهنة على وجود الله ، ليجعل من
الإنسان متناهيًا عاجزاً في مقابل، (اللامتناهي) والقدرة الإلهية التي تمثل
الكمال ذا البعد الانطولوجي على رأى "انسلم". فالله (اللامتناهي)
هو ضامن وجود "المتناهي" في المعرفة والوجود . ولم تخرج علاقة
المتناهي باللامتناهي، عند ديكارت، عن الطابع الديني الموروث منذ
أيام ابن سينا، مثلاً، أعني منذ بداية الفلسفة ذات البعد الميتافيزيقي
الديني ، في العصر الوسيط. وفي مرحلة متأخرة من الميتافيزيقا الحديثة

كان تنهى الإنسان يحتفظ به ديالكتيكياً، أى يلغى ويترك aufgehoben فى لاتنهاى الروح المطلق ، وهكذا ينفى نهائياً ، كما هو الحال مع هيجل . أما المرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الحديثة ، وفى الفلسفة المعاصرة، فنجد هيدجر "المبكر" يقدم تحليلاً دقيقاً للتناهى مؤسساً على مقاطعة حاسمة مع "إله الميتافيزيقا" . (١٤٧) . ولسنا فى حاجة إلى حصر مزيد من الأمثلة التى تؤيد موقفنا من "التناهى" بوصفه مشكلة المشاكل، والتى تفرض ذاتها على الوجود الإنسانى، بل كامنة فى أعماق هذا الوجود ذاته، وتشكل بذلك ماهيته، وبالتالى تشكل حجر الأساس بالنسبة لكل تفكير ميتافيزيقى ، بصفة عامة .

وشيلر من جانبه يشعر بعمق مأساة الوجود الإنسانى بدرجة لا تقل عن "قلق" هيدجر على الوجود لدرجة معها نصب ذاته كإنسان (آنية) راعياً للوجود . فكان شيلر يخشى على "ماهية الشخص" الإنسان من الانسحاب والانسواء فى غياب "العدم" المطبق والموحش والذى يحيق بالإنسان وهو يدركه من كل جانب ومن كل سبيل . و"التناهى" فينومولوجيا يتبدى فى الشعور "بالإحباط" و"السلب" والألم "و"الحصر" ... وأخيراً "الموت" .

إن هذا الأخير هو المظهر الإنطولوجى "للتناهى" الإنسانى عند

شيلر والوجوديين بصفة عامة، رغم إختلاف المعالجة بين كل فلاسفة الوجود وفيلسوفنا، وأيضاً رغم إختلاف الطريقة التي يمكن بها القضاء على هذا "التناهي" أو "تجاوزه" أو العلو عليه "أو" القفز منه "... إلخ ، أعني "المخلص" من عجز الإنسان وإحساسه الدائم بالفناء "بالفعل" و"بالقوة" .

والحق، فيما نعلم ، أن شيلر لم يعالج مشكلة "تناهي" الإنسان مباشرة في كتاباته المنشورة ، ولذلك فنحن مضطرون إلى دراسة أرائه في مسائل تعد مظاهر فينومنولوجية للتناهي ، مثل : الموت والزمانية والشيخوخة ، من أجل أن نلم كل هذا معاً ، وبصورة معتمدة ، لنخرج بموقفه من هذه المشكلة العضال . وليكن ذلك بصورة مكثفة مؤائمة للموقف الذي نحن بصدده الآن ، أعني "التناهي" كداع ميتافيزيقي على الأصالة . ولنبداً بمشكلة الموت من حيث كونها أعمق التجارب أو قل المشكلات التي تواجه "الوجود الإنساني" كبرهان عملي عيني على إمكانية "التناهي" الضروري في ذات الوقت .

يرى شيلر في تاريخ يرجع إلى عام ١٩١٤ ، إنحسار الإهتمام بمشكلة الموت نتيجة للإنحدار الحالي في الاعتقاد بالحياة الآخرة (بعد الموت) . وهذا ، فيما يعتقد ، يعزى إلى هزيمة المتروغ الميتافيزيقي للإنسان أمام الغزو التقني المدعوم بكل الزعات الطبيعية والمادية

والموضوعة ككل . ولهذا فلقد درج الوعي الحديث على حجب الوعي الفطرى الطبيعى بالموت ، إلى حد أن ما بقى فى وعيه من الموت مجرد معرفة عنه مؤسسة على الأحكام والتأملات .

ولذلك فإن الإنسان الحديث لا يحيا فى حضور الموت ، كما أن هذا الأخير لا يمثل بعضاً من حياته الباطنة. ومعنى ذلك أن الموت هو عنصر مكبوت فى المعرفة التأملية ، كما أن معرفتنا به ليست سوى حصيلة ملاحظة موت الآخرين ؛ لذلك فالموت يظهر كواقعة تجريبية ، وهذا ما يرفضه شيلر مؤكداً أن فكرة وماهية الموت تختلف جوهرياً عن كل معرفة تجريبية وإستقرائية بل هى عنصر مؤسس ليس لوعينا فحسب ، بل لكل وعى حيوى ، أيضاً (١٤٨) وإذا كان هناك يقين حدسى بالموت ، أصيل أصالة الموت ذاته ، فإن شيلر يعزو "حجب" هذا اليقين بالموت إلى طمران الأوربي الحديث بعيداً عن ذاته كنتيجة لتوجهه العلمى الذى يغرى الإنسان بنسيان مشكلة الموت - وهو يذكرنا بهيدجر الذى جعل مشكلة نسيان الوجود المشكلة الأساسية فى ميتافيزيقاه بل وكل ميتافيزيقا إذا أرادت أن تكون بما هى كذلك - والنظر إليها على أنها مشكلة مؤقتة يعزى إلى قصور مؤقت فى مناهج العلم الحديث التى سيأتى اليوم ، وإن بعد ، الذى ستتغلب فيه على الموت وتقهره . وهذه النظرة مؤسسة على نظرة الفيسيولوجيا

والعلوم الطبية قاطبة ، على أن الحياة هى في طبيعتها فيسيولوجية قابلة للرد ، في حين يراها شيلر "واقعة بسيطة" أو "ظاهرة أولى" Urphanomen ليست في متناول التبسيطات والتخطيطات المنهجية .

ولذلك فليس (ولن يكون في المستقبل) في مقدور العلوم الوصول إلى فهم الموت أو تقدم تفسير له فضلاً عن قهره كما هو مزعوم .. ذلك أن الموت الذى هو توقف الحياة ، في الموقف الفينومولوجي ، لا يمكن أن يكون توقفاً يقارن بكل توقف في العلم اللاعضوى . (١٤٩) وهنا يرتبط تحليل مشكلة الموت عند شيلر بتحليله لمشكلة الزمانية والشيخوخة . ومن دون الدخول في تفصيل هاتين المشكلتين ، عند شيلر ؛ لأنهما تحتاجان إلى بحث خاص ، يمكن القول ، مع شيلر : إن اليقين الحدسى بالموت ليس ، وكما قلنا ، متأسساً في التجربة ولا الإستقراء بل في "البنية الزمانية" التى يمكنها أن تجعلنا على يقين بالموت . وينظر شيلر إلى هذا اليقين المؤسس في "الزمانية" على أنه العنصر المقوم لوعينا . وهذا ، في رأيه هو علة عدم اعتبار الموت مجرد تجربة عارضة يمكن مقارنتها بالحوادث الذى نصطدم به في الظلام الدامس ... وهذا يعنى أن الإنسان الذى ليس لديه أى فكرة عن يوم ميلاده ولا عمره ، ولا

عن العلامات الخارجية للشبحوخة (التي هي علامة إقتراب الموت
الوشيك ، في نهاية العمر ، حيث يقصر المستقبل ويطول الماضي)
يمكنه ، مع ذلك ، أن يكون على يقين بالموت .

ولكن مشكلة الموت عند شيلر متعلقة بأقصى درجة بمسألة
الحياة الآخرة (بعد الموت) . وهذا التعلق يشكل عنصراً حاسماً في
الاتجاه الفينومولوجي الشيلري ، أو موقفه من الموت ، بقدر ما يظهر
قصده كلياً موجهاً أو ممتصاً كلياً بـ "الغموض الذي يحيط
بالإستمرار الممكن للحياة" ، فكيف يرى شيلر هذا الإستمرار؟
ويجب ، وقبل كل شيء ، الحذر من الوقوع في خطأ فهم شيلر على
أنه يعنى بالإستمرار أو الإتصال الممكن للحياة بعد الموت ما يعنيه
الخلود وذلك لسببين :

١- أولاً ، هنا ، وفي كل مكان ، لا يحب شيلر التواهم ويرفضها
على أنها غير مناسبة للموضوع ، مطلقاً.

٢- وأخيراً ، واضح من إشارات القليلة أنه ينظر إلى "الخلود" من
خارج إختصاص الفينومولوجيا ، في حين يقترب فينومولوجيا من
السؤال عن إمكانية إتصال الحياة بعد الموت . وهذا ، وبالاختصار
، يعنى أن شيلر يرفض كل محاولات العقلانيين لإثبات الخلود .

والآن نعود إلى السؤال الأصلي : بأي نمط من التجارب الروحية يمكن لاتصال أو استمرار الحياة بعد الموت أن يكون ممكناً ؟ للإجابة عن هذا السؤال يحيل شيلر إلى نظريته في "الشخص" ، كما عرضناها من قبل . فإذا كان وجود "الشخص" ليس معتمداً على جسمه فهل يفنى شخصه بمجرد تحول جسمه إلى جثة من خلال "فعل الموت" ؟ (١٥٠) . ولنضع السؤال بعبارة أخرى في إطار "مشكلة التاهي" كالتالي : هل الشخص " كمرکز للأفعال الجاوزة للجسم متناه ، ككل ؟ أليست المسألة كما هي الحال في فعل الموت ، حيث يتوقف الجسم عن الوجود ، ومع ذلك تظل "ماهية الشخص" مستمرة في الإلتناء إلى ما كانت إليه أثناء الحياة ، أعني تجاوز حالاته الجسمية ؟ ولحسم هذه الأسئلة يمكننا إعتبار التالي :

هناك إعتباران صديراً من الإتجاه الفينومولوجي الوصفي الشيلري إلى مشكلة الموت ، هما :

- ١- إن الموت يجب رؤيته كظاهرة خاصة بزمانية الحياة ، وهو بما هو كذلك ، محدد كاملاً بالدائرة الحيوية ، إذن فهو لا يمس "الشخص" ولا يقرب "دائرة الروح" ، بما هي كذلك .
- ٢- وبما أن فعل الموت لم يعد في إدراكنا التأملی إلا لحظة الموت ، فليس هناك من قرار أو تأكيد نهائي يمكن التوصل إليه فيما يتعلق بكيفية تجاوز هذا الفعل للجسم وللدوائر الحيوية ، وبعبارة

أخرى: ما دام الشخص حيا ، فليس من الممكن التنبؤ بما يحارب في الموت ومن خلال فعله .

ويمكننا ، الآن ، التأكيد بأن فكرة شيلر عن الفعل "فوق الزماني" *supratemporal* مسئولة ، أساسا عن تحديد الموت والزمانية بالجسم والدوائر الحيوية فقط ، من جهة ، كما انها مسئولة ، أيضا ومن جهة أخرى ، عن عدم تحديد المظهر التجريبي لفعل الموت ذاته . وبعيداً عن البلورة النهائية لتناهي الإنسان كمظهر لا يمكن قهره بالنسبة للمعرفة البشرية ، إلا أن فكرة شيلر عن مشكلة الزمانية والموت إذ تتعلقان بالجسم فقط من دون "الروح" - تستبعد هائياً هذا التناهي وذلك بحصره ، كما سبق ، بالدائرة الحيوية فقط . وهكذا لا يخرج شيلر من عباءة الميتافيزيقا الحديثة ؛ إذ يستبعد "التناهي الإنساني" . بإيداعه في "اللاتناهي الإلهي" . (١٥١) والسؤال الآن عن كيفية مثل هذا الاستبعاد ، أعني كيف يمكن "الخلاص" من هذا "التناهي اللازم" في الوجود الإنساني ؟

ب- وحدة الوجود الفينومولوجية :

إن إستبعاد "التناهي الإنساني" ، حتى الآن ، كان في تدعيم العلو الإنساني من خلال "الروح" ، وكان ذلك معنى "الخلاص" . والآن نحاول ، مع شيلر ، تأسيس ووصف كيفية إمكانية مثل هذا

الإستبعاد، ومن ثم وصف تجربة هذا "الخلاص" في "الألوهية" ومن خلالها.

أولا : يأتي السؤال عن طبيعة العلاقة الميتافيزيقية بين النسبي (في الروح أو الشخصى الإنسانى) والمطلق في دائرة المطلق الإلهي ؟ وهذه هي العلاقة العمقى التى تؤسس كل علاقة بما هى كذلك وترتب عليها ، عند شيلر ، نتائج ذات أبعاد إبستمولوجية وأخلاقية وسوسولوجية وثقافية حضارية وتاريخية بعيدة الأثر في تفسير العالم كموضوع فينومولوجى، فضلا عن البعد الأعماق أثرى ، وأعني به مسألة " الدين " وإنجاز الخلاص الإنسانى جميعا . وهذا السؤال الأصيل لإجابته نستدعى قد قيل في إطار فينومولوجيا الواقع وفينومولوجيا الروح من أن دائرة الروح هى دائرة فريدة ولا يمكن أن ترتد إلى أى من دوائر الواقع اللاروحى الأخرى ، التى تشكل في مقابل الروح ما اسماء شيلر بالإندفاع الأساسى الذى يتحول إلى دافع حيوى ذى طابع تكاملى بين صفتين جوهريتين لوجود واحد أصيل هو "الذى في ذاته وبذاته " l'Etre-par-soi .

وتأسيساً على ما قد قيل حتى الآن نقول مع شيلر إن العلاقة الأساسية للإنسان بمبدلاً العالم تكمن في أنه في الإنسان ذاته – والذى هو أيضاً كائن روحى وحى ليس إلامركزاً جزئياً للروح وللصورة

elan الملازمة لـ "الوجود بذاته" - يعرف مبدأ العالم ذاته ، ويتحقق مباشرة (١٥٢) . وتفسير ذلك يسير : الروح هي الروح القدس التي منحها الحي للإنسان كمبدأ خالق خاص بكل شخص من الأشخاص الإنسانيين ، وبذلك فلقد أعطى الله الروح للإنسان كمبدأ (طوال حياته) به يستطيع تخليص ذاته ذاتيا في مقابل الحياة التي هي مبدأ محايد شائع ، أى لا ينتمى إلى الإنسان وحده من دون أعضاء الدوائر العضوية الأخرى : فالإنسان (روح) (أى : الله) وجسد (أى ، الحياة متمثلة في الدافع الحيوى) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه الفكرة هي ذاتها الفكرة العتيقة لدى كل من سبينوزا وهيجل وغيرهما كثير : "إن الوجود الأصيل يتخذ وعيه بذاته في الإنسان في داخل الفعل الذي بواسطته يرى الإنسان ذاته في ذاته . وهذا رغم ما قاسته هذه الفكرة من تكييفات عقلانية وبدقة متناهية إلا أنها لا تخرج عن الشكل التالي :

"إننا إذا عرفنا ذواتنا ، من ثم ، مؤسسين في الله ، فليس هذا إلا نتيجة للتعهد الصارم في مركز وجودنا لخدمة المطلب المثالي للألوهية . وهي نتيجة لمحاولة نصطنعها - والكلام لشيلر - لإرضاء هذا المطلب ، ومن أجل "التوالد" معها بواسطته في صورة النفاذ المتنامي "للإندفاع الأساسى" و"للروح" ، إذ ذاك يتطور "الله إنطلاقا من هذا المبدأ الأساسى (١٥٣) .

ولتفسير ما قيل توا وبدقة : إن شيلر يأخذ من سبينوزا نظرته إلى الطبيعة أو العالم من وجهين : وجه خالق (الطبيعة الطابعة ، وهى الوجه الفعال والذى يمثل فعل الألوهية) ووجه مخلوق (منفعل ، من حيث أن الطبيعة ذاتها موضوع لفعل الألوهية ومظاهر لتجليها ، معا) . ولذلك فلقد أصبحت الطبيعة عنده هى "الروح" من حيث هى "الروح القدس" ، "روح" الله ، أو هى "الأقنوم" الثالث للألوهية فى المسيحية . فأما "الطبيعة المطبوعة" فلقد باتت إندفعا أعمى عند شيلر . أما ما يأخذه شيلر من هيغل هو قوله بأن المطلق يتحقق فى الإنسان فضلا عن أنه يدرك ذاته فى نهاية رحلته التاريخية حتى الإدراك من خلال الإنسان ايضا ... ، وبالإختصار : علاقة المطلق بالنسبى فى بعد تاريخى . وهذا ما يميز هيغل عن شيلر أفضل تمييز . وهذا يؤدى إلى نتائج قريبة وشيكا من النتائج التى توصل إليها كلا الفيلسوفين الذين اقتدى بهما شيلر فى تصوره لعلاقة المطلق بالنسبى . وخلاصة هذه النتائج هى أن يغدو الإنسان إلها ويغدو الإله إنسانا ، وبمعنى ما ، فضلا عن خضوع هذا "التأليه" وهذه "الأنسة" لصيرورة ذات بعد تاريخى على ما كان يقول هيغل ، رغم عدم خضوعها لكل المعالجات العقلانية المتعسفة من جانب هيغل ، والذى سود أحد أطراف العملية على الآخر ، أعنى الروح على "الإندفاع الأساسى" ، فجاء جدله أعرج يمشى على قدم واحدة ، أعنى الروح لتسحق

الأخرى، أعني "الإندفاع الأساسي" (الدافع الحيوى ، هنا ، أى الحياة أو الفرد) مما دعى كير كجورد والوجوديين من بعده إلى التمرد على هذا التعسف فى إستخدام التصورات فضلا عن سوء فهم دور كل من "الروح" (المطلق) والإندفاع الأساسى (المقابل لها) ، بلغة شيلر ، وهذا ما حاول الأخير إنجازة فى إطار "نظرية الشخص" الذى ماهيته "الروح" غير الفعالة (العاجزة) فى مقابل "الدافع الحيوى" (الجسم) القادر الفعال بالمعنى الفيزيقي ، فأما التنافذ بينهما فغايتة التعاضد والتضامن أو التكامل الذى ماهيته "التوتر" الذى يكشف عن "تفتح". لإمكانات معقدة ثرية من جراء هذه الوحدة التوتيرية الدينامية الوظيفية بين "الروح" و"الجسم" ؛ إذن فلم يعد الجسم مجرد آلة تنقسمها "النفس" التى من "جوهر مفارق" على ما كان يعتقد ديكارت مثلا فى العصر الحديث، وتناوله شيلر بالنقد . (١٥٤) .

ولا نذهب بعيدا إذا قلنا أنه حتى هيدجر الذى قاطع الألوهية بالمعنى السابق ، ذهب إلى أن "الوجود" الذى هو أساس "الموجود" والذى ينير وجوده موجودة هذا الأخير ، والذى تعرض لنسيان تلم منذ أيام اليونان وحتى العصر الحديث، لن نجد ما يجليه ويظهره إلا "الإنية" أو الإنسان الذى يعبر فى ذاته عن "ماهية الأساس" يعنى الوجود. وهذا يتطلب منهجا تأويليا للنظر إلى كل الأفعال والمظاهر

الوجودية الإنسانية من أجل فهم فعل وماهية الوجود ذاته ، هي هي نفس الفكرة الرئيسة : "الإنسان هو مكان تجلّي اللاهائي (المطلق) أو الوجود بذاته أو الوجود ذاته ... إلخ .

وبغض النظر عما هو هذا اللاهائي وهذا المطلق إلا أن المحور واحد الذي تدور عليه كل ميتافيزيقا : إذ تفترض أو تضع وجودا لا نهائيا في مقابل الوجود النهائي النسبي ، سواء أكانت العلاقة بينهما مباطنة أم مفارقة إلا أن هناك فكرة عن "الميكروكوزم" ؛ فالإنسان هو الكون الصغير الذي يتجلّى فيه وبواسطته الكون (العالم) الكبير، تماما كما أن الذرة في تركيبها من نواه وإلكترونات تدور حولها في مدارات، كذلك الكون بمجراته ونجومه التي تدور حولها الكواكب وإتباعها في مدارات تخضع في حركتها لنفس قوانين الحركة التي تخضع لها حركة الإلكترونات حول النواه في الذرة، وتشهد على ذلك نظرية النسبية لأينشتين . وببساطة: الإنسان هو ممثل الوجود المطلق (أو الكلي أو النهائي أو الكامل، أيّا كان الوصف) تمثيلا نسبيا. ولسنا هنا في مجال التأريخ لهذه الفكرة أو حتى مجرد ذكر امثلة أكثر مما عرض حتى الآن والمهم هو تجلّي هذه الفكرة وطريقة إستخدامها عند شيلر ، ونتائجها عنه .

أن أولى هذه النتائج هو أن الإنسان أصبح هو المسرح الذى يتحقق عليه ، ولأول مرة ، الذاتية المطلقة فى ذاتيته الخاصة ، وفى التاريخ، أى الذى يتحقق عليه وفيه الوجود فى ذاته l'Ens a se الذى إرتضى التاريخ مسيرة له . فالإنسان، فى نظر شيلر ، هو "المكان " أو المقام الفريد لتشكيل الألوهية التى هى فى متناولـه وفى أعماق ماهيته ، وهو مع ذلك مجرد جزء من سيرورة تطور الألوهية ذاتها، والمجازرة له، فى ذات الوقت

لماذا ؟ لأنهما يصدران فى كل لحظة بمعنى الخلق المستمر من الوجود بذاته Par soi ، والوحدة الوظيفية الذين يشكلان معـاً "الإندفاع الأساسى" "والروح" ، أو كما قال شيلر صفى "الوجود بذاته". ففى الإنسان إذن، تكون هاتان الصفتان قابلتين للمعرفة بالنسبة له ؛ إذ هما متعالتان الواحدة بالأخرى، تبادليا، وبصورة حية توترية، أو فى صورة وحدة أو علاقة وظيفية... وبكلمة واحدة: إن الإنسان هو نقطة إلتقائهما معا "وبالتالى" فإن اللوغوس الذى يتشكل العالم على أساسه يمكن المشاركة فيه، من خلال الإنسان.

والنتيجة النهائية والتى يرتضيها شيلر من هذا هو: أن حدوث أو حصول avenement الإنسان وحصول الله (ظهوره) يعتمدان تبادلياـ الواحد على الآخر؛ "فالذى فى ذاته" ليس بإمكانه ولم يعد بإمكانه

أن يحقق ذاته بلا مشاركة من الإنسان الذى لا يمكنه إنجاز "مصوره"
 بلا معرفة ذاتية بمدى ارتباطه بهاتين الصفتين للوجود الأسمى، وبلا
 معرفة بأن هذا "الوجود" مباطن فلا ذاته هو. ومعنى ذلك، أيضا أن
 "الروح" والإندفاع الأساسى، أى هاتين الصفتين للوجود لم يعودا
 منجزين فى ذاتيهما، مجردين من تنافذهما المتبادل - الذى هو، فقط،
 فى سياق "التحقق" والذى هو، أيضا، الغاية المثالية - بل هما يتطوران
 ذاتيا فى تجليهما الذاتى فى "تاريخ" الروح الإنسانية وفى تطو
 الحياه العام (الكونى). (١٥٥)

وبعبارة أخرى نقول: إنه طبقا لميتافيزيقا شيلر فإن تحقق
 realisation الروح المباطنة للجوهر الإلهى الذى يضع ذاته إلى الأبد
 - التحقق المعزى إلى الصفة الإلهية الثانية التى يعرفها شيلر بـ
 "الإندفاع الأسمى" - والإحالة المثالية أو عملية إنشاء الأفكار
 I' Ideation الخاصة "بالإندفاع" (أى الإحالة الروحية للحياه) لا
 يشكلان سوى عملية واحدة متطابقة هويًا ميتافيزيقا، ترى فى حالة،
 ومن وجهة النظر إلى "الروح" و"الماهية" وفى حالة أخرى، ومن
 وجهة النظر إلى "الإندفاع" الأساسى و"الوجود". (١٥٦) وهذه
 "الوحدة" ذات نتائج هائلة فيما يتعلق بالعلاقة بين "الوجود"
 و"الماهية" والتى تتردت عليها الوجودية، فى "صورها التقليدية المثالية"

؛ حيث جعلت هذه الأخيرة الأسبقية للماهية على الوجود، أى جعلت "نظام الأفكار" سابقا على "نظام الأشياء" *Ideae ante res* - وكما سادت فى العصور القديمة منذ القديس أوغسطين - وهذا يعنى القول بوجود "عناية" Providence و خطة لخلق سابق على الواقع الفعال للعالم، أم الوجودية وعلى عكس ذلك ، فاجتهدت فى جعل "الوجود" سابقا على الماهية التى تتحقق أخيرا من خلال الإنجاز الحو للماهية التى هى الحرية أساسا. أما شيلر فلا يرى أن هناك "أسبقية للأفكار" على الأشياء ولا العكس ، بل هناك "معينة" بينهما فى الوجود ؛ فالأفكار لا تنشأ فى "الروح الأبدية" إلا فى فعل الإنتاج المستمر للعالم، (الخلق المستمر *Creatio Continua*) ؛ وإذن ، فإذ "نفكر أو ننشئ الأفكار" نكون قد شاركنا فى أفعال هذه الروح الأبدية. وهذه المشاركة لا تعنى مجرد إكتشافنا، وببساطة، أن هناك شيئا ما يوجد، سابقا، ومتقوما قبلنا ، "وباستقلال عنا" بل، فى الحقيقة، إننا نشارك، باطنيا ، إذن، فى فاعلية الخلق وإعادة الإنتاج التى تفجر، ابتداء من مبدأ الأشياء ذاته، الـ "الأفكار" والقيم المرتبطة "بالحب الأبدى". (١٥٧)

ويجب أن نتأكد من ضرورة إدراكنا ما يعنيه شيلر من مصطلح "الخلق" المستمر، إدراكا حقيقيا : إن شيلر لا يعزو تشكيل العالم إلى

"خلق من عدم" *ex nihilo* كما تفعل المؤلهة، بل إلى لا "لا عزم" *non non fiat* من خلاله تتحرر "الروح الإلهية" من "السورة الشيطانية" *I'elan demoniaque* من أجل إعطاء فكرة الألوهية وجوداً فعالاً (وهي التي لم تكن إلا حالة لـ "الماهية")، وذلك من أجل تحقيق ذاته، ويلزم من ذلك أن يكون هو الله بقدر ما هو "جوهر" يدعم "العالم وتاريخ العالم. (١٥٨) وهذا يعني أن "الروح" ليست، دائماً، مبدأ خالقاً بل هو فقط "مبدأ للتحديد" الذي يحفظ الواقع الحادث في إطار الإمكانيات الأيدوسية. (١٥٩) وهذا المبدأ ممنوح للشخص بقدر ما هو ذو إرادة حرة لدرجة معها يمكن تسمية الإنسان، وكما قلنا في ماهية الشخص: "هو الموجود الذي يقول" لا" وبالتالي فهو أيضاً "زاهد الحياة". وهذا يعني ميتافيزيقياً أن الإنسان ليس مجرد "نهاية للتطور الحيوي على الأرض" كما تزعم التزععات التطورية الطبيعية"، بل أنه يصبح، وطبقاً للمبدأ الميتافيزيقي الحالي: "ذلك الموجود الذي فيه تحقق الألوهية ذاتها وتكشف عن صيرورتها اللازمانيّة وتكشف عن مملكة الوجود والقيمة تتجاوز كل "وسط" *milieu* ممكن للحياة، وتسهم إلى أبعد درجة على منطقة أو دائرة الإهتمامات الحيوية، عامة، وذلك من خلال التطور الكوني العام". (١٦٠)

ولما كانت الروح ليست مبدأ خالقا، فإن الإرادة الحرة "عند شيلر لا تعنى حريتها أى مبدأ إيجابى، أعنى أية قوة "إيجابية" للخلق والإنتاج والإبداع بل تعنى فقط "قوة كبح" Inhibition أو قل "عدم الدوافع". إن فعل الإرادة "ليس، بذلك، "عزما" من جهو الفعل، بل هو، دائما، ليس عزما"، إذن فهو مبدأ من طبيعة سلبية على الأصالة، ويمكن فى تشبيط الدافع من عدمه. وهو المبدأ الذى أسس عليه شيلر من قبل مبدأ "عدم مقاومة الشر، مباشرة" بل بسحب دوافعه، وهو مبدأ يفضل شيلر كثيرا ويعتبره مبدأ تربيوا pedagogie على الأصالة. وهذا ما جعله يربط، فى ميتافيزيقاه بين الإرادة الباطنة للروح ذات المبدأ الإلهى للكون "والجوهر الفرد" (الشخص) الذى له صفتان معروفتان من قبل وهما "الروح" والإندفاع الأعمى". (١٦١) وذلك حتى يتحقق "للروح" وبالتالى "الإرادة" من حيث كونها "عاجزة" وليس خالقة، وسلبية"، قدرة وفاعلية فى دائرة "الإندفاع الأعمى"؛ فإذا تحدده هى، من خلال دعم أو سحب الدوافع، ينقلب بصيرام من خلال صيرورة كونية تاريخية وهكذا يصنع التاريخ عند شيلر من خلال حرية الإرادة التى لم نعد نفهم منها سوى الفعل I'act الذى يتعامل مع الوجود أو مع تحقق مشروع ما، Projet، (لا مع مضمونه هو، أى مع صيغة الوجود الخاصة به هو (sosein) والمدفوعة بطريقة دقيقة للغاية من خلال

التجربة، والتصرفات الموروثة للنفس الحيوية وبواسطة الماهية الفردية وفوق الزمانية للشخص). (١٦٢) .

وهذا يعنى أن شيلر، يعطى "الشخص" نوعا ما من أنواع "حرية الفعل" وهى حرية ذات طابع وجودى، لا مجرد حرية على المستوى السيكولوجى، صحيح أنها حرية سالبة ولكنها "حرية" فى مقابل التزعة "الحتمية" التى تبتتها الميتافيزيقا الهيكلية ؛ فليس "الفرد" إلا خادما يحقق غايات الإرادة الكلية المطلقة، فحسب. وهذه نقطة تختسب للشيلرية فى مقابل كل التزعات المثالية بصفة عامة. وحتى الكانطية وهى التى أحالت إليها الشيلرية كثيرا وخاصة فى كتاب "الصورية فى الأخلاق" ... "ترددت فى القول بحرية الإنسان القاطن عالمية" "الظواهر" والشئ فى ذاته: فبوصفه متمما إلى العالم الأول فهو لا يعدو أن يكون مجرد ظاهرة خاضعة لكل شروط الموضوعات الفيزيقية، وبالتالي فهو بذلك يخضع "للضرورة" "والجبر" وبوصفه قاطنا للعالم الأخير، إذ النفس ماهيته ، فهو متم إلى عالم "الشئ فى ذاته" الذى يند عن كل تحديد لعالم الظواهر ولا يضع للمقولات خاصة المكام والزمان والعلية، فهو بذلك "حر" . وهذا تردد من الكانطية واضح كل الوضوح تخلت عنه الشيلرية كل التخلى رغم "سلبية" "معنى الحرية" بالمعنى السابق. وبالتأكيد فإن الذى مكن شيلر

من هذا التجاوز هما شيئان: فأما (الأول) فجعله الروح في الشخص هي ماهية الإنسان وليس "الأنا" كما قال كانط، وهو مارده شيلر إلى المستوى السيكولوجي في نهاية النقد. وأما (الأخير) فهو مذهب "وحدة الوجود" الذي تبناه شيلر والطابع الإحالي الذي يغلف كل أطراف الوحدة: فليس العالم عالمين، بل عالما واحدا يخضع لشروط واحدة. وهذه هي المنهجية الفينومينولوجيا، على الأصالة

ومشكلة كانط في هذا الإطار هو عدم إدراكه - وبتطبيق مذهب شيلر، هنا - أن هذين العالمين إن هما إلا صفتان لجوهر واحد، ألا وهو "الجوهر الإلهي الكوني" الذي يملكه - وهو ما ركز عليه كانط كثيرا في نظر شيلر، وهذا هو، أيضا، سر إعجاب الأخير به - "الواجب" ويتعلق بالنور الروحاني، نور العقل والروح، وبتعبير شيلر: القدرة على المعرفة الدقيقة لموضوع "الحب" الخالي من كل نزعة لذية حسية (شهوانية)، والقدرة على فصل "الماهية" عن "الوجود" في الحال. وهذا في نظر شيلر يجب أن يكون في حدود "قوة التوجيه" التي تتميز بها الروح - والتي بها يتم إنجاز كل الأفعال الروحية"، على الأصالة، والخالصة من خلال الإنسان حيث تتجلى هذه الأفعال في تخيلات لا يمكن وصفها أو تفسيرها عمليا أو بيولوجيا، وبالتالي فهي من مبدأ أسمى وأكثر أصالة من كل أشياء

الكون - كسورة تؤسس الطبيعة الحية واللاحية والإنسان أيضا ككائن طبيعي. وبكلمات شاعرية يسأل شيلر في النهاية: ولكن أين يشع العقل، بل أين تشع الروح هي ذاتها، ذلك الذى يتجلى عن الكل ويخترق الكل! والذى ألهب كل شئ بحبه؟ (١٦٣) ويجب إنه "الجوهر الفرد" مبدأ الكون هو ما يفعل كل ذلك وأكثر، من خلال سيرورة تأليه الإنسان. إنه ما فشلت الكانطية في إدراكه ونجحت الهيكلية بتجاوزها الثنائية الكانطية تلك

إذن يحل شيلر ثنائية أخرى في المباطنة، أعنى ثنائية ظاهرية محل الثنائية الإنطولوجية الكانطية، وثنائية شيلر تعنى أن وحدة الوجود الإنسانى ينظر إليها من جهتين: فالإنسان بقدر ما هو كائن حى هو، بالتأكيد، درب للطبيعة مسدود (زقاق) (وهو في نفس الوقت تركيزها الأعلى)، وهو، من جهة أخرى، كائن روحى، أى قادر على الحياة الروحية، وبما هو كذلك تتجلى فيه الأرواح الإلهية، وبذلك، فهو صالح للتأليه ومؤهل له في مشاركة فعالة إيجابية مع إنجاز الأفعال الروحية الخاصة بأساس الكون (الله)، ولذلك فالإنسان هو شئ آخر غير كونه مجرد درب أو زقاق مسدود للطبيعة (يعنى أقصى مراحل التطور الحيوى في الطبيعة) إنه، في نفس الوقت

"المخرج" أو المنفذ *l'issue* الجلى والبديع الذى يسمح بالخروج منه، إنه الكائن الذى فيه يبدأ الواقع الأصلي (الألوهية) فى معرفة ذاته وفهم ذاته، بلوغ ذاته ، وأخيراً "تحرير" ذاته. فالإنسان بذلك، عند شيلر، هو شيئان: زقاق مسدود ، ومخرج ! (١٦٤) فالثنائية الشيلرية ، إذن ، وكما اشرنا من "قبل :الروح × الحياة" ، وهما طبيعتان لنفس الوجود الواحد".

وهذا يعنى بالنسبة لشيلر تدعيم الروح العاجزة بقوة الحياة وهذا يتم فى داخل السيرة التاريخية فى التطور الكونى العام وهو أيضاً، مصدر الثراء الحضارى فى جميع أشكاله ؛ ولذلك نجد شيلر يتهم القرن الثامن عشر، بما فيه كانط، بارتكاب خطأ فادح، فى هذه النقطة، إذ لم يلاحظ "التطور" التاريخى والجمعى للروح "هى ذاتها" وللأشكال التى يقال إنها "قبلية" -- باللغة الفنية للمدرسة الكانطية -- والى طبقا لها تعرف الروح المفكرة حدسياً، وتقوم وتفضل هذه القيم على غيرها، وتحسب و... إلى آخر أفعالها (التى عددها فى فصل "فينومولوجيا الروح"). ولقد سلم هذا القرن، - فيها يلاحظ شيلر- خطأ، باتصال تاريخى للأشكال العقلية ولم يعرف سوى تراكم "للنتائج" المحصلة فى سياق التاريخ ، والأعمال والممتلكات التى يجدها كل جيل مؤسسة كما لو كانت على جبل (جلهزة). (١٦٥)

وواضح أن ما لاحظته شيلر هو غياب الوعي والإدراك الكافيين
 بالكيفية التي تنتج بها الروح منتجاتها وبأن التاريخ الكوني هو سيرة
 هذه الروح في توجهها نحو تحقيق غايتها ، وهي التجلي النهائي عن
 ذاتها في صور وأشكال حضارية ممتلئة ومتنوعة ، وهذا ما أدركه
 هيغل ، على الأصالة ، في "فينومولوجيا الروح" الذي يعتبره شيلر
 نصاً عظيماً للتعبير عن هذه الفكرة بحيوية أكثر وروعة لا تنافس: إن
 حياة الله والوعي الإلهي ربما يعبران عما لو كان لعبة حب مع ذاتها
 هي . هذا برغم ما يعترى هذه الفكرة من جدية صارمة في تأسيسها
 لدرجة تبدو معها الفكرة تافهة إذا قيسست بالحزن والمرض والعمل
 السلي في مراحل الإندثار الروحي . (١٦٦) وهذا الجانب المظلم هو
 ما اعتادت الوجودية أن تبدأ منها تحليلاتها في مقابل صرامة التناول
 الهيغلي ، كما ألمعنا إلى ذلك غير مرة.

إن قيمة هذه الفكرة تكمن في النظر إلى الإنسان على أنه "عيد
 صغير" في داخل ديمومة التطور الكوني العام، يشارك في تحديد تطور
 "الألوهية هي ذاتها". وهذا من شأنه تغيير النظرة إلى التاريخ الإنساني
 فلم يعد هذا التاريخ كمجرد مشهد بسيط يتأمل "إلها أزلماً كاملاً"
 منذ البداية، بل إن الإنسان ذاته منسوج في داخل صيرورة الألوهية
 ذاتها". وهذه التركة الشيلرية إلى علاقة المطلق بالنسي في الإنسان

ذات طابع صوفي أصيل، ولذلك نجده يحيل إلى أكبر المتصوفة الألمان وهو الأستاذ اكارث *Eckart* الذى يسلم بهذه العلاقة التبادلية بين "الوجود الصائر اللازماني للألوهية" من جهة ، ومن جهة أخرى، "تاريخ العالم" أو بالأحرى، "العالم كتاريخ" ، وبالأخص "أصل وتاريخ الإنسان" الذى يجد فيه "وجود" كل شئ تمثيله كما لو كان "ميكروكوزم". (١٦٧)

كما يستشهد بـ "ادوارد فون هارتمان" *E.V.Hartmann* عندما يوحد بين نظرية شوبنهاور فى "الخلاص" من خلال "نفى إرادة الحياة" والتصور الميخلى عن تطور العالم، على أساس أنها مؤسسان على تشاؤم ميتافيزيقى (فالوجود ككل يوجد بقدر ما هو وجود شر)، فهما نفس الفكرة، ولكن فى شكل أحادى الجانب يتعلق بتحرير الألوهية بواسطة الإنسان الذى حرره من الإرادة الصارمة العمياء التى تحدد وجود العالم. (١٦٨)

ولقد طبق شيلر هذا المبدأ الميتافيزيقى كمبدأ للعالم على تفسير التاريخ فى الجزء الأول من كتابه "مشكلات سوسيولوجيا المعرفة" ، وتلخص فكرته فى ذلك كالتالى : "إن التاريخ العام يتجلى فى الزمن ، و فى شكل يجمد إنبساط التقابل الأصيل بين "الروح" والإندفاع الأعمى" (الطبعة المطبوعة) فى داخل المبدأ الوظيفى الواحد للكون؛

وطبقا لهذه الحقيقة فإن هذا التاريخ هو ، أيضا ، التنافذ بين "الروح" و"القوة" ، تبادليا . ولهذا ينظر شيلر إلى الإله القدير الحكيم المتعال الخير المطلق ، لدى المؤلهة ، على أنه مجرد حد للصيرورة الإلهية، وليس بدءا للصيرورة الكونية: أنه يشير إلى غاية مثالية لا يمكن إدراكها إلا في الحدود التي يصبح فيها العالم (الذى هو ، في نظر شيلر ، جسم حى يتطور ، وليس مجرد آلة) هو الجسم الظاهر لله. وبالتالي فإن شيلر ينظر إلى الثيولوجيا المؤلهة والتي تعزو ، وبصورة أصيلة ، القدرة أو القوة الخلاقة إلى (الروح)، ومع ذلك لا تستطيع تبرير الشر والضعف إلا بأسطورة سقوط الملائكة فيما يؤكد هو- على انها أخطأت في نقطة إنطلاقها..(١٦٩)وهو يتفق مع والتر راينو *Walter Rathenau* فيقول: إن إلهنا قدير اعلينا كاملا رزينا لا يعدو أن يكون "غولا": "فالله يعانى ويرهق ويحب ويرثى" كما يتحمس لمفكر آخر وهو كارل ستمف *K. Stumpf* إذ يقول : إن كثيرا من الناس إستطاعوا إغتراف كثير من العزاء أو السلوى من فكرة أن الله يعانى ويتصارع معنا وفيينا.(١٧٠)

وهكذا ، فإن الروح التي لا تمتلك أية قدرة أصيلة وليس في متناولها سوى الوجود الماهوى يمكنها أن تتحقق ،ههنا" بل تتجسد بصورة فريدة عينية في كل شخص إنسانى وكل فكرة وكل حضرة

وكل جماعة... فيما لا نهاية له من التحقيقات في سيرورة الحضرة ،
وبالتالى فهى ليست نتاجا ثانويا للتاريخ ، بل هى التى تصور وتحرك
التاريخ بما هو عملية دينامية ذات أساس باطن ، على الأصالة. وهذا
هو "معنى الأرض" *"le sens de la terre"* أو بالأحرى ، "معنى العالم
ذاته" ، عند شيلر. ألها سيرورة بلا نهاية ولا غاية سوى الألوهية ذاتها
، تلك التى لا تقوم إلا فى الإنسان وبه ، وفى تاريخه الذى يدرك غايته
ويدرك مصيره اللامتناهى. وبالاختصار: إن كل فاعلية تاريخية لا تجعد
غايتهما فى الخيرات المادية أو المنتجات الفنية ولا حتى فى التقدم
اللامحدود للعلوم الوضعية، بل فى وجود "الإنسان الذى يتقوم"
بسعادة ونيل ، فى مشاركة الإنسان فى تحقيق الألوهية: أنه ليس فقط
محفل السبت *sabbat* هو ما يوجد من أجل الإنسان، ومن أجل
"خلاصه فى الله، بل يوجد أيضا ، ولأجله كل حضارة، كل تاريخ،
كل دولة، كل كنيسة، وكل مجتمع. (١٧١)

ولتفسير إضافى لذلك نقول: "إن التوتر الأصلى" فى داخل
"الوجود بذاته" بين "الروح" و"الإندفاع الأساسى" يجب تصوره
بطريقة أخرى ويعبر عنه فى هذه العلاقة التى تربطه بالعالم: إن مبدأ
الأشياء من أجل أن يحقق إلهيته، وحشدا من الأفكار والقيم الباطنة
فيه، يجب عليه أن "يحرر" الدافع الخالق من أجل أن ينجز هو ذاته

"ذاته" في داخل الإمتداد الزماني للسيرورة الكونية، بل يجب أن يتسق هو ذاته مع هذه السيرورة ويرتضيها من أجل أن يحقق بالفعل ، في ذاته وبذاته ، ماهيته الأصلية الخاصة. إن "الوجود - ب - ذاته" لا يتعلق في الحقيقة، بـ "الوجود الإلهي" إلا في داخل الحدود التي فيها يحقق -- في الحركة الدافعة للتاريخ الكوني - الألوهية الأبدية في الإنسان ومن خلاله. وشيلر لا ينظر إلى هذه السيرورة على أنها زمانية، رغم ذلك، إذا تصورت في ذاتها ولكن ذلك الذي يحضر *Presente* بذاته، زمانيا في التجربة النهائية (المحدودة) لن يمكنه الإقتراب من غايته التي هي الإنجاز الأصيل للألوهية، ذلك الإنجاز الذي يكون في داخل الحدود التي سيصير فيها العالم ذاته تجسيدا " *Incarnation* منجزا "للروح" و"الإندفاع الأبدية". وهذا فقط وفي داخل ما أسماه شيلر بـ "الحركة العاصفة" التي هي "العالم"، يمكن أن ينتج بين نظام "الصور" ونظام "القيم" والقوى الفاعلة واقعا.

وبكلمات صارمة يقول شيلر: إن "انشاء الأفكار" المتنامي و"الإحالة الروحية" للقوى الغامضة التي توجد خلف صور الأشياء وفي نفس الوقت، المشاركة المتنامية "للروح" في القوة والحياة، كل هذا ينتج تنافدا متبادلا للدفعه المجنونة *poussee demoniaque*

الأصيلة، (يعنى العمياء عن كل "الأفكار" و"القيم الروحية")
، وللروح العاجزة *Impuissant* على الأصالة: أن هذا التنافذ هو
"حد" وهدف" الوجود المتناهى والصيرورة.(١٧٢)

ولا يستطيع الإنسان أن يدرك هذه الإمكانيات التأليهية في ذاته
إلا من خلال "الثقافة" - في مقابل التأليهية التقليدية - التى تعلم
الإنسان ماهى طبيعة العلاقة الصحيحة التى تربطه بـ "الحى" ومعنى
صيرورته فى مجرى أوفر وأثرى فى سياق تاريخ العالم.(١٧٣)؛ إذ ذاك
يصبح هو ماهو على حد تعبير بندار *Pindare* . (١٧٤) وبذلك
لن يعود الإنسان مجرد موضوع لعمل فى ! إنه فى سياق حياة معاشة
فى تعلق دائم بالعالم وفى الإنتصار المظفر على كافة المتضادات
والإنفعالات فى داخل العالم، وعلى انفعالاته هو، بالحب والفعل -
وهى ما تتعلق بالأشياء وبالأخرين - وفى العمل الدؤوب ، يمكن
توكيد الوجود المتزايد للقوى بما فيها الأنسا
ذاته، وفى النهاية ، فى جهد التأليه الحقيقى، يعنى التأليه
الفعال لا الموضوع. (١٧٥)

وإن شيلر لا يمنح الألوهية للإنسان منحاً وبلا استحقاق ، بل
عن جدارة وفعل وأهلية وإحراز حق ، فيما يزعم. فالألوهية فى عوز
إلى ما يجليها وهو الإنسان ، والإنسان فى عوز إلى "الخلاص" لا يجله

ما يجليها وهو الإنسان ، والإنسان في عوز إلى "الخلاص" لا يجده إلا في الألوهية التي هي ليست غيره. "فأنسنة" الإنسان هي "تأليه" في نفس الوقت، عند شيلر، ويكون ذلك بما زعمه شيلر من مشاركة الإنسان في إنجاز وإكمال الفكرة الإلهية.

والنتيجة الأهم لهذه الفكرة والتي يصبو إليها شيلر كرجل بروتستانتي هي أنه لم تعد هناك حاجة لانتظار "مخلص" آت من الخارج ؛ ولا لتقبل سلبى لفضل "خلاص" تختكره الكنيسة - وهو يعتمد دائما على طاعة حقة شخصية وفعالة - التي تجعل من مؤسسها شيئا مؤلها. ولذلك نجد شيلر يكرر عبارة: "تاليه ذاته بذاته" ، فيما يتعلق بالإنسان، ويكرر بنفس الضربة : "المشاركة" في تجسيد فكرة "ألوهية روحية"(وهي الفكرة التي تتأسس ، بما هي كذلك ، وأبديا ، على حالة الماهية الخالصة في جوهر الحياة في داخل السورة التي تشكل الأساس الهوى لكل الأشكال الحيوية ولكل صيرورة". (١٧٦)

الخلاص، إذن، ذاتي تلقائي ويتم في كل لحظة، فهناك خلق مستمر من جانب الألوهية الصائرة ، هي هي ذاتها عملية خلق في داخل السيرورة الحيوية لكل إنسان؛ فالإنسان الإله يخلق ذاته في كل

لحظة خلقاً دائماً ، فضلاً عن "تحرير ذاته" من كل الدوافع العمياء :إنها البروتستانتية تعلن عن ذاتها جلية ، وإن حاول شيلر التمويه بكونها مؤسسة فينومينولوجيا أو حتى ميتافيزيقيا؛ فالرجل يصادر، وكما أكدنا من قبل، على "الإيمان" ففلسفته، إذن، دينية مبدأ وغاية : فمبدؤها تصور معين عن ألوهية متجسدة في العالم، وخاصة الإنسان، من خلال الروح التي هي الأقنوم الثالث من الأقانيم الإلهية لدى الديانة المسيحية، وهي ممثلة الألوهية في الإنسان أو هي صورة الألوهية في الإنسان، كل إنسان، وذلك بعد تجاوز الأقنومين الأول والثاني: "الله والإبن" ؛ فلقد قاما بالخلق والتخليص مرة واحدة وإلى الأبد، فلم يبق إلا الصورة الإلهية الباقية في الإنسان والتي تجعله هو ما هو، أعني تشكل ماهيته وهو ما أطلق عليه شيلر اسم "الشخص" . وبتعريف جديد يتضمن مكتسباتنا حتى الآن: "الإنسان المتأله" أو "الإله المؤنس" وكلاهما واحد ونفس الشخص، وبما هو كذلك، يجمع بين صفة التوجيه والتوجه التلقائي. بما هو "روح" ، وصفة المقاومة والإقتدار بما هو "جسد" ، والجمع بين "الروح" و"الجسد" هو جمع بين الحسنين : بين الماهية والوجود بضربة واحدة، بين العقل أو الوعي والعالم بكتافته وتمده، بين الصورة والمضمون، بين القوة

والفعل، وبين الخالق والمخلوق، في نهاية الأمر. إنها حكمة سبينوزا وهيكل وكل أنصار وحدة الوجود.

فهم بذلك يريدون تحرير الإنسان من نير التكاليف الخارجية ومن كل العوالم الوسيطة بين الإنسان المكلف والألوهية الشارعة العالية عليه في نفس الوقت: مثل الملائكة أو الأركونات أو الأنبياء أو المخلصين أو حتى من أى مؤسسة دينية كالكنيسة التى تزعم لذاتها تمثيلاً عن الألوهية، وبالتالي القوامة على الناس، وكل الفاعليات المزعومة بهدف السيطرة عليهم ودحر إرادتهم وسحقهم كأشخاص في نهاية المطاف.

هم يزعمون إذن أنهم بذلك قد تخلصوا من كل الأعباء الناجمة عن الاعتقاد بألوهية "مفارقة". ومن هنا فقد لجأوا إلى التماس تكييفات عقلية موائمة للعقائد ليكون الفكر في المستوى الإيمان. وبالتالي فقد ألغوا "علو" الله من أجل علو الإنسان أو قل: ألغوا ألغوا العلو جميعاً وجعلوه "مباطنا". وأياً ما كان الأمر، فإن القول بوحدة الوجود على النحو الذى يعتنقه شيلر وسبينوزا وهيكل واضراهم من قبل ومن بعد، يواجه اعتراضات قاتلة إذا ما قيست للبديل عنها أو فلنقل: لا تقل عن تلك الموجهه إلى التزعة إلى الاعتقاد بألوهية مفارقة. فإذا كانت الأخيرة تثير مشكلات من

قبيل: "الخلق من عدم" و"المتوسطات"، كما أسلفنا منذ قليل، وتوابع جمه لهذه المشكلات، ليست مهمتنا الآن مناقشتها، فإن الأولى تواقع اعتراضات خطيرة بدورها كهذا الإعتراض الذى وجه إلى شيلر: "هل من الممكن دعم فكرة إله غير متحقق بالكامل ، أى إله صائر؟ وهذا الإعتراض له صور أخرى وصيغ متباينة ولكنها تعبر عن نفس الفكرة : كيف يلتقى المطلق بالنسبى؟ كيف يتجلى المطلق اللازمانى فى المتعين الزمانى / المكانى؟ أن هذا يجعل من المطلق "لا مطلقاً" ومن اللازمانى "زمانياً" ، إذن فهذا تناقض فى الحدود؟!

إن هذه الإعتراضات كم وجهت إلى كل من قال بوحدة الوجود على هذه الشاكلة، وخاصة هيجل الذى لم يحتفظ من المطلق إلا بإسمه فقط ، أما مفهومه فقد، تغير فى "التغير" عندما تزم بزمان الشيئية، وخرج من الأبدية ليتحول فى نهاية الصيرورة التاريخية إلى أشياء عينية ومظاهر حضارية، أى توقف، بالتالى، عن المطلقية إلى النسبية! ومعنى ذلك أنه قدم مفهوماً إجرائياً جديداً للمطلق أوالألوهية. وبالتالى فلقد طوع التصورات المثالية لخدمة "العقيدة الدينية" . وهذه هى آخر الميتافيزيقا الألمانية خاصة فى العصر الحديث وحتى شيلر فيلسوفنا. والإعتراض الناتج فيما يخص الغاية

النهائية من الفلسفة الشيلرية هو: كيف يمكن التماس
الخلاص من ألوهية صائرة ١٩

إن شيلر لا يرد على هذين الاعتراضين بطريقة مؤسسة فلسفياً
أو لم يكن على مستوى جدية الاعتراضات الموجهة إلى فلسفته ؛
ولذلك نراه تبريراً في رده، وكأنما يصادر بفكرته عن "الضرورة
الإلهية" ، وهي مصادرة إيمانية . ولقد صرح بذلك من قبل . أما نتيجة
هذا الاعتراض والمتعلقة بمسألة الخلاص، من خلال دعم إله صائر،
فلقد واجهها كالتالى: إن الميتافيزيقا ليست عملاً يقدم الأمان للبشر
الضعفاء والذين، بذلك، فى حاجة إلى دعم. بل إنها تفترض مسبقاً فى
الإنسان طاقة وثقة فى نفسه . وأيضاً فإنه مفهوم جيداً أنه فقط فى
سياق تطوره إلى الحد الذى يعرف فيه ذاته بصورة أعمق، وأوسع،
فإن الإنسان يتوصل إلى الوعى "بالصراع" الذى يقوده بالإشتراك مع
الألوهية وتعاونها إلى تحقق هذه الألوهية . (١٧٧)

وواضح أن شيلر يريد إضفاء مزيد من المشروعية العقلانية على
مبادئ إيمانية، ويصادر بها سيراً فى نفس الطريق القديم: "فافتراض الثقة
بالنفس" "وتفهم الصراع المؤدى إلى تحقق الألوهية" ، إن هما إلا
مصادر لا أساس لها إلا فى فعل الإيمان الدينى، وبالتالى فلا يجب
مناقشتها فلسفياً إلى حد الجدية.

ويعمضى شيلر لإيضاح فكرته عن الخلاص ناقدا كل الأفكار التي تتعلق بالتماس الدعم والخلاص من واقع قدرة كلية - Toute puissance خارجة عن الإنسان وعن العالم ومتوحدة مع الخير والحكمة (يعنى من ألوهية مفارقة) ، وذلك من خلال التأمل في خلق الله والعبادة والتوسل،...، على اعتبار أنها أفكار مزيفة تستغل حاجة الضعفاء إلى دعم بإيقاعهم في هوة فارغة نصفها طفولي ونصفها الآخر وهن، بين الإنسان والألوهية. فأما البديل الذى يقدمه شيلر فيتمثل في وضع الفعل الأساسى لما أسماه بالتعهد الشخصى engagment Personnel للإنسان إزاء الألوهية، ويعنى به: "التوحد الهوى الكامل" بين الإنسان ذاته والتوجه الروحى للأفعال ذاتها. وهذا التوحد الأخير يعنى به نوعا من أنواع المشاركة مع الآخر: فى حياته وأفعاله الروحية من خلال الارتباط أو التوحد الحسى. (١٧٨) فى "الشخص" الذى تتفتح من خلاله إمكانية معرفة وجود "الذى فى ذاته". وهكذا لم يعد "الوجود المطلق" من أجل أن نعانیه ولا من أجل سد عوزنا للدعم"، ومن ثم نخيله إلى مجرد "موضوع"؛ فالإحالة الموضوعية للألوهية، وبالتالى للشخص، عند شيلر، هى أعدى أعداء الفينومينولوجيا على الأصالة، حتى يمكن القول إن مهمة الفلسفة الشيلرية قاطبة هى من أجل مقاومة هذه التزعة الإحالية

الموضوعية للروح في شتى صورها وأنماط قيمتها . إنها الإحالة الروحية، وعلى الضد من تلك، هي غاية الجهد الفلسفى الشيلرى وتوجهه جميعا . وهى تقدم الدعم للإنسان وعلى خلاف الأخرى، فى نظر شيلر، من خلال الإنجاز المتسق والجماعى للقيمة فى التاريخ، الماضى، والمشاركة فى الإنجاز، إذن، هى سمة هذا المعنى "للداعم" ، وهذا الإنجاز المشترك الحاصل من قبل هو الذى جعل صيرورة الألوهية تتقدم نحو الله كقيمة بل لأعلى قيمة يمكن أن تكون "شخصية روحية" تصل إلى درجة التعيين الذى فى طريقه إلى الكمال أنه مشروع للكمال : كمال الإلهية فى كمال الإنسان . غاية الفلسفة هى إذن غاية التصوف نحو الإكتمال، إذ يتحول الكمال إلى فعل، إلى صيرورة نحو الكمال القيمة :

وهكذا وحد شيلر بين "الكمال كقيمة" وعملية الإكتمال كصيرورة زمانية: ههنا يلتقى لأول مرة اللزمانى بالزمانى بتفعيل الأول ودفعه حياتيا . وهذا هو ما يعنيه شيلر بالإحالة الروحية للحيلة والإحالة الحيوية للروح . فالتناقض يكمن إذن فى الخلط بين "التصور" و"الفعل": تصور الإلهية بوصفها مطلقة لا زمانية، وفعل الألوهية الذى وإن لم يكن زمانيا فهو داخل حتى عن طريق المنفعل، أى "موضوع الفعل" . وحتى فى التأليهية المفارقة أليس العالم فعلا للألوهية

فهو زمانى ؟! بل الزمانية ذاتها فعل للألوهية - إذا كان كل ما هو موجود فعلا لها - وللوصول إلى إدراك صحيح لهذه الحقيقة لا يجب الوقوع فى شرك التصورات "الموضوعة" . وهذا هو الذى دعانى فى بداية هذا البحث إلى التأكيد على ترشيد استخدام المفاهيم والتصورات؛ لأنها إن خرجت من دار سكها تجمدت قيمتها عند مستوى معين؛ فلا تتغير هذه "القيمة" طبقا لما يقابلها من "عنييت" . وهى هنا فى حالة المفاهيم والتصورات، "المعاني" أو "المضمون" . وهو ما حدا الفينومينولوجيا إلى "رد" كل ما هو "موضع" للظاهرة كما هى معاشة حية فى الوعي بجميع مستوياته (عند شيلر)، المستوى العقلانى والمستوى الإنفعالى العاطفى لتجنب الوقوع فى خطر تحجر الأفكار الحية مثلما تتحجر الكائنات الحية إذا ما طمرت بمرور الزمان لتقف أدلة على كائنات منقرضة فى سالف الأزمان لتكمل "صورة الكون" فى الماضى والحاضر غير المنظور أعين المستقبل . وهكذا "المفاهيم والتصورات" التى تحتاج حتى تؤدى فعلها - وهو النقد البديهي والصحيح للمعاني والمضامين - إلى نقد مستمر، وهى غاية التنوير أساسا، وهو أيضا غاية الفينومينولوجيا . وهو يعنى عند شيلر معنى الثقافة التى تأسست عنده على المعرفة الدينية، كما رأينا، وكما مارس شيلر فى فاعليته الفلسفية، فكان

ارتداده "رده" على مفهوم التنوير الكانطى الذى يعنى : "لاحكام على العقل إلا ذاته وبذاته" ، وإن كان كانط يقصد بـ "العقل" هنا "العقل الخالص" ، فإن شيلر يبدو أنه قد ضم المعنى الذى طبقه كانط فى "نقد العقل العملى" ، ليصبح العقل بمسئولين: "الخالص" "العملى" ، أعنى العقل كشروط قبلية للتجربة الفعلية والممكنة غير مستمدة من هذه الأخيرة ومع ذلك تحكمها) و "الإرادة" التى هى حرة (وهى القدرة على التشريع الحر لقواعد الأخلاق المؤسسة على الواجب والأفعال المطلقة غير المشروطة). فكأنما تمسك شيلر بوحدة الفاعلية العقلية فى الإنسان ولم يرض بهذا الإنشطار العقلى - إن صح التعبير - فى هذه الفلسفة التى لم تعد نقدية بهذا التضمين اللاعقلسى الخالص فى "نقد العقل العملى" . وأكثر من ذلك فقد جعل شيلر، وكما رأينا حتى الآن، الأولوية للإرادة ممثلة للروح فى الإنسان على "نقد العقل" . ويبدو أنها رآها فعلاً أصيلاً، فيه يبين الوجود الأصيل عن ذاته هو، تماماً كما لم يستطع العقل بتصوراته الجامدة رؤية ثراء وامتلاء السورة الحيوية l'elan vital عند "برجسون" ، وبالتالى فلقد ظلت فى حاجة إلى من يراها فلم تجد إلا "الحدس" أو "رؤية الوعى" ذاته إذ يرى ديمومته لأنه مباطن فيها، إذن، هى رؤية مباطنة.

ومهما يكن من اختلاف بين الشيلرية والبرجسونية إلا أنهما
تجمعهما معاً سمة صوفية ظاهرة "فالأخلاق والدين" وهما أساس
التفلسف عند الفيلسوفين لهما منابع واحدة وهى "الإيمان" بألوهية
صائرة"، وهى إذ ذاك لا ترى إلا ذاتها وبذاتها، وهى "تحرر" بذلك
ذاتها من كل ما "يقاومها" فى عالم المتضادات والإنفعالات فى داخل
النفس والعالم والآخرين، أى من كل ما ليس ذاتها على الأصالة فى
صفاتها وبدايتها الذاتية والى تند عن كل تصورات مجردة للعقل أو
لأى فاعلية عارفة أخرى. ومن هنا كانت كراهيتها لكل "نزعة
علمية" غير مواتية لرتبة التصوف هذه. "فخلاص" الإنسان كامن فيه
وليس خارجياً من مصدر علمى أو أسطورى أو حتى دينى "مفارق"
أو أية مؤسسة أخرى، سواء أكانت دولة أو كنيسة أو مجتمع
أو... إلخ. فالإنسان كافى ذاته بذاته؛ لأنه، ببساطة، "مقام الألوهية"
وبجلاها معاً، بل هو تجسيد حى لها. وهذه هى الفكرة القديمة لدى
هيراقلطس عن تجسيد العالم "للوغوس" الذى
هو فى معنى من معانيه يقترب من معنى الماهية" التى تتجسد فى العالم
. وكلاهما معاً يعينان "الوجود"، ولم تكن هناك أولوية لأى منهما
على الآخر، وهما يجريان معاً فى سيورة سيالة تنتج فى صيغة جدلية
كل تجلياتها العينية، كل المتباينات فى داخل "هوية" واحدة هى

"هوية" الوجود المطلق الذى هو أساس grund كل شئ عند هيدجر،
 فيما بعد، رغم أنه متخف عند هذا الأخير ولا يظهر إلا بظهور
 "الآنية"، أى الوجود الإنسانى المتزمن، كذلك "اللوغوس" والألوهية
 عند هيراقليطس وشيلر على الترتيب: كلاهما "ماهية" لا تظهر إلا فى
 فعل الوجود. وهى نفس الفكرة أيضا، عند بارمنيدس عندما
 وحد بين "الفكر والوجود". غير أنه جعل الوجود، بما أنه فكر =
 تصور، تام الإكمال منذ البداية (ليست بداية تخص الوجود، بما هو
 كذلك، ولكن كوضع أو افتراض قابل للتأسيس، فيما بعد). ولذلك
 امتنع "المكان" وامتنعت معه الحركة، وبالتالي "الزمان": إذ الزمان
 (عند ارسطو، على الأقل) عدد الحركات، وهى مسألة اجتهد تلميذه
 زينون الإيلى فى البرهان عليها إلى أن جاء هيجل وبرجسون للقضاء
 عليها، واعتمد هذا الأخير، مثلا، على الكشف العظيم بالنسبة له
 وهو "خلط زينون بين المكان والزمان" وتغليب المكانية على الزمانية
 أو التعبير عن الأخيرة بالأولى. المهم هو أنهما أعادا "الحركة"
 والزمانية مرة أخرى ليكونا خاصيتين أساسيتين للفاعلية الألوهية، أو
 بلغة الميتافيزيقا عندها: أى "المطلق" والسورة الحيوية" على
 الترتيب. وبهذه الإضافة فقد أضافا بعدا جديدا لتصور الألوهية، وهو
 البعد التاريخى والسوسيولوجى والأخلاقى بالمعنى المفتوح، عند

برجسون)... وهى كلها تجليات لفاعلية الروح، إذ تقاوم قوى الظلام فى دائرة الانفعالات الشريرة أخلاقيا، والمنحرفة عن المركز الذى يمثل قلب الوجود أنطولوجيا، مع مراعاة التأكيد على روحية هذا القلب. ومن هنا كانت أهابة شيلر بالدين لأنه روحى فى مقابل العلم الوضعى لأنه "مادى"، ولذلك نراه ينظر إلى التوجه الفيثاغورى نحو العالم من خلال علم الطبيعة - والذى أصبح مع تحفز الحضارة الغربية لها مستطيرا أضواء الكون قاطبة (بقدر ما يتكشف مباشرة ولا مباشرة "كوسط" للإنسان على أساس العقلانية) على أنه قليل القيمة. وما يقلل من قيمة هذا التوجه العظيم فى نظره أنه لا يتعلق قطعا بجوهر ذاتنا، أى، بالشخص الروحى فىنا الذى يصفه بلغة الرومانتيكيين بأنه بمثابة الحرارة الصامتة التى هى القوات الوحيد الذى ينبغي أن يكون لذلك التوجه.

وهكذا ظهر الإنسان فى فرضية التحقق الكامل للعلم الوضعى "نخاويا" تماما بقدر ما هو كائن روحى؛ وسقط مرة أخرى، فى حالة من البربرية فى علاقته مع الناس. (١٧٩)، إنها إحدى مظاهر اغتراب العلم فى العصر الحديث استطاع شيلر إلحاقها بشجاعة ودقة، وهى لا تمثل أية نزعة رجعية عنده؛ فهو لا يهاجم العلم بما هو كذلك، بل كفاعلية تبعد بالإنسان عن "مركز قواه الروحانية"، أى

عن تبوء مكائته الحقيقة به من العالم، ومن ثم فإذا كان العلم، أى علم، قادرا على الاحتفاظ بقيمة الإنسان كوجود روحى، على الأصالة، إذن فهو يمثل نفحة ثقافيا على الأصالة قوامها عنده، وكما رأينا، المعرفة الدينية. ولكن ما هذه الإمكانيّة الجديدة للإنسان الروحى سوسولوجيا، وبناء على ما قيل ميتافيزيقيا، حتى الآن؟

إنه طبقا لما قيل فى "روحية مبدأ العالم" وبالتالى الشخص الإنسانى، فإن هذا الأخير لا يمكننا الإتجاه إليه فى تكريسنا، وهو ما نركزه من خلال اتجاهه: إنه من المستحيل بالنسبة لنا "موضعتة" - وهذا الإتجاه أساسى فى ميتافيزيقا الروح عند شيلر - ولكن الآخرون فليسوا سوى أكثر من إمكانيات للموضوعة بقدر ما هم أشخاص؛ إذ ليس لدينا أى مدخل ممكن للولوج إلى باطنية الآخرين إلا بإعادة إنتاج وإبجاز أفعالهم الحرة وذلك بالتشارك معهم والتوحد أيضا معهم. أو كما يقول شيلر: التوحد مع إرادتهم "وجبهم" ... إلخ. ومن ثم التوحد معهم هم ذواتهم. إننا إذا تمكنا من ذلك، فيما يؤكد شيلر، فإنه يكون بمقدورنا المشاركة فى أفعال هذه "الروح" "الفذة"، المتفردة، وهو ما يجب التسليم به على أساس علاقة ماهوية وغير قابلة للإنتهاك بالفكر والفعل. (١٨٠)

وواضح من كل هذا هو تركيز شيلر على مفهوم واحد يأخذ مرة مصطلح "المشاركة" ومرة أخرى مصطلح "التوحد" ، وهو مفهوم رأيناه مؤسسا على مستوى الدين والميتافيزيقا من بعد. وشيلر لا يبنى عن تطبيقه في مجال السوسيولوجيا ليؤسس هذه الأخيرة أيضا على مستوى العلاقة الأساسية للعالم بالألوهية المتجسدة في الإنسان كروح حية فعالة في دائرة الفكرة والفعل ؛ لأن وحدة هذين الأخيرين تمثل "وحدة الوجود" ؛ فالفكرة هي "الماهية" أو تجليها، أما الفعل ففعل الوجود، على الأصالة، ووجودها وجودا معيا ديناميا" توتريا وظيفيا تاريخيا تنافذيا. كل هذا بضربة واحدة.

ومن شأن كل هذا أن لا يجعل الإنسان الذي تبدأ فيه عملية "تأليه" نسبية دائمة - وإن كانت مستورة فيه أو غير منظورة مباشرة - مجرد موجود يتراوح بين العمل والراحة، بل، فقط، اتجاهها احتماليا عرضيا لسيرورة، وإن كان في نفس الوقت كموجود طبيعي هو مهمة دائمة وهدف أبدي رائع. أجل أنه لا يتضمن أى معنى للإنسان كموضوع - رغم أنه ثابت نسبيا - لكن ما يوجد، فقط، هو ما يسميه شيلر "أنسنة Humanisation ممكنة، دائما، يجب أن تكون موجودة في كل لحظة، منجزة، وأيضا، إنسان صائر devenir homme بلا توقف في كل العصور التاريخية، رغم ما اعترى هذه

السيرورة من انتكاسات قاسية وعودة إلى الوحشية، وإن كانت نسبية. ومع ذلك تتصارع مع عمليات "الأنسة". وهذه هي "فكرة الإنسانية"، وفي نفس الوقت، ماهية التأليه "القديم والمسيحية، أعادها شيلر حية مؤخرا. ولا يجب فصل هذه الفكرة عن "الأنسة" التي هي مكافئة لفكرة "التأليه" عند شيلر، أيضا، عن فكرة "الثقافة" المتعلقة بفكرة الميكروكوزم كما تم تحليلها، سابقا. (١٨١)

والسؤال الآن: ما هو ذلك الأساس الذي يمسك بوحدة كل المتباينات الظاهرية في قلب الوجود بحيث يسود التقدمات على الإنتكاسات في داخل السيرورة النامية لتاريخ تجلي الروح المطلق؟ كانت الإجابة حتى الآن، وعلى المستوى الأساسي لتأسيس وحدة الوجود عند شيلر هي "وحدة الماهية"/ ماهية ذلك الذي يتجلى عن ذاته، هنا وهناك، وفي سيرورة الزمان، أعني "اللوغوس" الذي رغم كونه يشكل صيغة ثابتة لا تتغير كصيغة، إلا أنها تسمح بالتنساقض والتغير والتباين في الداخل، ومن منطلق منطقها الخاص. إن هذا هو ما يسمح بما يمكن تسميته "بالنظام" order والإطراد uniformity حتى في داخل الإنسان الطبيعية العمياء، بما هو كذلك. وتأدينا في ذلك إلى أن "وحدة الوجود" طبقا لهذا التصور هي وحدة حركية وظيفية، أعني ليست مغلقة مصممة كما كان عند بارميندس. وانتهى

بذلك التأسيس الميتافيزيقى للعالم الفينومينولوجى عند شيلر، ولكنه إذ يقوم أساسا على الماهية فيظن كونه مجرد "صورة" كتلك الصورة" التى هى علة من علل الوجود الأربع عند "أرسطو"، وينسى بذلك ما هو متضمن فى معنى العلة الثلاث الباقية فى الميتافيزيقا الأرسطية: والتى تنتمى جميعا، أو قد ترتد إلى العلة الغائية وحتى الصورية منها، فغاية الوجود جميعا هو أن يكون ذا صورة؛ فما يشكل ماهية الشئ، أى شئ فى الوجود، أى ما يجعله هو ما هو، هى "صورته"، وحتى حركة العالم شوقا إلى الله كانت انتحاء صوريا إلى "الله" الذى قد لا يكون له من ماهية إلا أنه "صورة الصور"، كما كان عند أفلاطون، من قبل، "مثال المثل".

ولكن الصورة" تحتاج إلى الفعل / فعل الوجود الذى يتصور دائما"، أى يخضع فى كل لحظة إلى "تصوير جديد، تشكيل جديد/ تقوم جديد حتى يكون لها "قوام" أو وجود له صفة الموجودية"؛ فيخرج بذلك مما هو عام إلى ما هو خاص، ومن هنا يتنوع الوجود وينشأ التباين والكثرة داخل التجانس والوحدة. ومتى يحدث ذلك؟ وبأية كيفية يحدث ذلك؟ إننا إذا أقمنا فى داخل مركز الاستبصار الشيلرى، وجدنا أن ذلك يحدث حسب نظام موضوعى للقيم يستمد أساسه ونظامه أساسا من نظام أسمى خاص بأساس الوجود. وهو

الذى يسمح بما رأيناه، حتى الآن، من خلال مفهوم عن "التشارك" و"التوحد" فهذا المفهوم يجد تفسيره ودعمه في قلب نظام الوجود الذى هو نظام قيمى غائى فاعل وظيفى، في نفس الوقت وهو مع ذلك- ، ويجب أن نؤكد على ذلك - ليس نظاما استاتيكيًا تصاعديًا أو تنازليًا على طريقة الجدل الصاعد والهابط عند أفلاطون، والذى تتمتع القيم عنده بنظام موضوعى، أيضا، بل إن هذه القيم ذات نظام دينامى ينبثق عنه فعل الوجود، فإذا ما احترقنا شغاف قلب الوجود وجدناه يمج بتيارات صاعدة وأخرى هابطة، من المقدس إلى النافع المادى، وبينهما قيم تتراوح بين "الروحية" والحياتية "المادية". وهكذا تحول أو بالأدق، رثى الوجود، ليس من وجهة نظر الماهية، بل من وجهة نظر الفعل، أعنى، هنا، فعل القيمة التى هى غاية الغايات إذ ترنو إلى "المقدس" كخلوص روحى على الأصالة. الوجود، إذن، قيمة أو هو ، بالأحرى، يتفتق عن قيمة، بل نظام قيمى. وهو لا يترتب في الوجود أفقيا ولا رأسيا، بل دائريا كما لو كان حول نواة في ذرة، وفي مدارات أقرب وأبعد عن هذه النواة التى تحفظ للوجود (الذرة) تماسكه والإتزان الدينامى في التوازن بين قوى الخير والشر التى ستتحول إلى قوى الحب والكراهية عند شيلر. وهو، هنا، يذكرنا بفيلسوف يونانى قديم أضاف قوى

الحب والكراهية كأسس للوجود بالإضافة إلى العناصر الأربعة، وأعني به أبادوقليس. وما ذاك إلا لأن "الروح" تتوجهها "واتجاهها" هسى أصلا "نزوع" نحو الإيجاب أو نحو السلب.

ولذلك نجد العلاقة الوظيفية بين "الروح" والاندفاع الأعمى " في قلب الوجود عند شيلر نازعة إما نحو التقييد التام، أعني الموت، أو نحو التحرر الكامل والإمتلاء اللانهائي. وليس هناك إزاء الإنسان الشخص إلا الاختيار بينهما مع العلم بأن "خلاصه" يكمن في الاتجاه الأخير، أعني اتجاه الإمتلاء والثراء يعنى التحقق الكامل للروح فينومولوجيا في ثراء لا يجذب وملاء لا ينضب، يعنى تحقق القيم العلى، وعلى قمته "المقدس" الذى هو أساس "الحب" أو هو، بالأحرى، "الحب" ذاته في النهاية كقيمة حركية فاعلة تتواكب مع نزوع الإرادة الروحية ضد قوى الشر المضادة والكامنة في بروز "الاندفاع الأعمى" كقوى سائدة في العالم. إذ ذاك يسود الظلام والظلم معا، وتظهر الانتكاسات في حالات الردات الروحية في سيورة العالم، وإن هي إلا نديبات سوداء في وجه الحضارة الروحية السائدة في غالب الأوقات. وتبرز في بروز الضمير والوعى وسيادة القانون وتأسيس الدول والمؤسسات ونحو الذوق الجمالى ... إلخ وهى كلها مظاهر تجلى الروح في "فينومولوجيا الروح" عند "هيجل".

ويمكن التأكيد، وبلا تردد، على أن نظام القيم يصدر عند شيلر عن نظام الحب *ordo Amoris*، (١٨٢) فأساس الوجود، على هذا المستوى القيمي، هو "الحب الأصلي" (*Primordial*) الذى هو سبب "الخلاص" العيني الذى هو معيا، صيرورة الإنسان كشخص، وصيرورة العالم، وصيرورة "الله" وهو أساس تجلى الوحدة الفينومولوجية فى قلب الوجود. ومن المؤكد أن الشخص الذى يتمسك بهذا الخلاص" فى داخل الوحدة، أى يتزع نحو الإمتلاء اللانهائى، نحو "الحب الأصلي" سيكون هو الشخص الحقيقى، أما ذلك الذى يقنع بالتقييد الصارم والخارج عن دائرة الروح ولا يستمسك "بقيم الحب" هو إنسان مزيف. وهذا استبصار شيلر يواكب ذلك الإستبصار الهيدجرى فى التفرقة بين الإنسان الحقيقى الماهوى الذى يتمسك بالوجود ويرعى الوجود فى الإلتزام بحريته ولا يتسم بسوء النية، كما عند سارتر، ويستشرف المستقبل ولا يظلل حبيس الماضى ولا يتقيد بالحاضر، والإنسان المزيف الساقط فى المشكلات الحياتية اليومية ويحيا فى الماضى باهتماماته التافهة والى لا تدعم وجوده الأصيل فى تحقيق ذاته كمشروع أو مهمة مستقبلية يقع على عاتقه مهمة إنجازها. فالشخص الحق الأصيل عند شيلر هو تجسيد للحب وهو الحب.

وطبقا لشيلر، في هذا الإتجاه، فإن اللاعضوى والعضوى في داخل الإنسان قد خلقا وينتلقان انطلاقا من "الحب" أو كفيض من الحب. وهذا "الحب" هو حب باق وثابت يكشف عن "إله شخصي" ذلك الإله الحاضر حضورا باقيا ثابتا لا لمساعدة أى شئ أو أى شخص في تحقيق وجوده العيني، بل للإفصاح عن ذلك "الحب" فيه وبوصفه فيضا منه. إن "الحب" بما هو كذلك يصوره شيلر نبعًا خالقا جلي الفيض كعلاقة وظيفية بين "الإندفاع الأساسى" و "الروح"، ذلك الفيض الذى ينشر وينثر ذاته في حركة بعيدا بعيدا عن مصدره، ويكتف ذاته في حركة، ومع ذلك يظل هو نفس "الحب منجزا" في نفس الإتجاه نحو نفس المركز إلى أبعد مدى.

(١٨٣)

وهذه الصورة التى تبرز وينبثق ويتفتق ويتنشر بها الحب في كل اتجاه تذكرنا بالصورة التى تدفق بها "السورة الحيوية" عند برجسون كتنافورة في كل اتجاه، وحول نفس المركز. بغض النظر عن الاختلافات الجوهرية بين الفيلسوفين في النظرة إلى نتائج هذه المقدمة، وعلاقة "الروح" بالمادة" أو قل: "الوعى بالمادة"، عند برجسون، وأن الروح هى الأصل والمبدأ، والمادة هى الأجزاء التى بردت لابتعادها عن "الفيض الأصلي للروح"، بغض النظر عن كل

ذلك، وكما أُلحنا إلى ذلك، في سياق مختلف، فإن كلا الفيلسوفين يصدران عن "أصل ميتافيزيقي واحد"، والإختلاف في مدى رؤية كل فيلسوف وتركيزه على صيغة معينة من تجليات هذا الأصل.

ولعل تصور "الله كحب أبدى (الله محبة)" وكأساس لكل أساس "هو مبرر قول شيلر "بالخلق المستمر" وللضرورة؛ إذ هو تعبير دينامي مستمر عن "الحب الأصلي" الذي هو حرية مطلقة وتلقائي، أيضا، تلقائية مطلقة، كما أن بدايته باطنة ومنجزة بحرية في نفس الاتجاه؛ ولذلك فهو تجربة عينية لا تقضع هي الأخرى لأي نوع من أنواع الموضوعة. وبالتالي فلا يمكن فهمه من خلال التصورات بلى "بالمشاركة" "والتوحد". ومعنى ذلك أن هناك مفهومين متعالقين عند شيلر: "المشاركة" و "الحب" وهما من جهتهما يتعلقان بمفهوم آخر، وهو: التفتح" في قلب الوجود، وهو التفتح عن مجلى العلاقة الثرية المتصلة الوظيفية بين "الإندفاع الأساسى" و "الروح" كصفتين جوهريتين "لله". فهذه العلاقة، إذن، هي تكشف أو "تفتح" "للحب" الذى هو "الله" ذاته كوجود شخصى عند شيلر.

والوجود المطلق durch-sich – seienden عند شيلر عاجز، تأسيسا على ما سبق، عن قابلية الموضوعة عجز أى شخص آخر عن

ذلك. ولكن يمكن للمرء أن يشارك" في حياة ووجودية الوجود المطلق، فقط، إذا أسلم ذاته إليه أو إذا أدرك الوجود المطلق وعائنه، أعني، في، ومن خلال إنجاز الأفعال التي تتطابق في اتجاهها مع أفعال "الوجود المطلق". (١٨٤) وهنا تبرز، أيضا، بروزا بديهيها أهمية مفهوم "المشاركة" و"المعية" في إخراج "الوجود" المطلق من حيز الثبات الماهوي واللاقابلية للموضوعة، إلى حركة وصيرورة لا نهاية لها، وقد تساهم أيضا في إبراز ما قد يعنيه شيلر من "وحدة الوجود" الفينومولوجية المفتوحة على عوالم لا يمكن استنفاد معناها ولا مغزاها تبين عن "حب أصيل"، عن "الله". وبذلك فإن أساس الوجود "كحب" يعني ترك كل ما هو موجود، وما يمكن أن يكون كذلك، بلغة القيمة الباطنة، لما يصير becomes. يعني الإفصاح عن الأسس، أي الحب"، بالحب، يعني التعبير عن "الأصل" "بحب" عيني يُحيل إلى شتى التعبيرات عن الحب، يعني، بالإختصار: "ظهور الحب أو فينومولوجيا الحب" التي لا يمكن استنفادها ولكنها مع ذلك تسمح للإنطلاق أو التحرر الأعمى وللدافع الحيوي وللتوجيه والإتجاه بأن يكونوا نسبيين ومطلقين معا. ويعني ذلك أن الصيرورة النسبية والمطلقة هي "معية" كتعبير مباشر ودقيق وشامل وافصاح عن الحب الأصلي، كما تتعين أو تتجسد بوصفها "تشاركية" كأفعال متعددة

في اتجاه واحد ونفس الاتجاه ... ويعنى أيضا، أن صيرورة الإنسان كتحقيق للقيم تصبح معيا مع صيرورة الله ؛ إذ تتطابق مع اتجاه الحب الأصلي الذي هو "الله". وهكذا فإن صيرورة الإنسان والعالم والله، هي في الحقيقة، وعينا، صيرورة الإنسان والعالم والله، ولكنها كصيرورة هي، على الدقة، التعبير عن الحب الأصلي، بلغة العلاقة الوظيفية بين "الاندفاع الأساسي" "الروح" وهي، بما هي، تعبير لا تستنفد امتلاء الحب الأصلي اللامتناهي.

ومن ثم فإن "الله" بما هو كذلك Gottheil "كحب لا نهائي" يظل بعيدا، يظل غير ممكن انتهاك دائرته في مركزه ومقامه الخاص، بل يظل هو من هو، مغايرا تماما لكل ما هو (موجود) حتى عندما يصير هو من هو كإله متجل، وكعالم صائر وإنسان صائر. (١٨٥) ولكن هل هذا التأكيد يمثل "ردة" على وحدة الوجود عند شيلر؟ والحق أن بعض الباحثين ظن انه بناء على هذا التأكيد الأخير لا يجب أن نسمى مذهب شيلر "وحدة الوجود" بل "وحدة وجود مفصلة" ولا نرى أيه إضافة ذات مغزى من إضافة: "مفصلة" ؛ فالفيينومولوجيا كفيلة بالتفصيل ، ثم ألها "وحدة" مفتوحة على ذاتها في البعد التاريخي، وتسمح بالتناقض والتقابل والتنوع والاختلاف داخل ذاتها، ومع ذلك تحتفظ في داخلها "بماهيتها" الثابتة، أو بالأدق

"بهيوتها" ؛ فإدراك الهوية في داخل الاختلاف هي علامة من علامات التفلسف الحق، عند أفلاطون" ، مثلما إدراك الاختلاف في داخل المتشابهات هو المكمل لماهية التفلسف عنده.

وبطريقة مكثفة يمكن القول بناء على ما سبق، إنه و إلى الحد الذي تتشكل فيه القيم العلي عالما مستقلا للإنسان كشخص، ومن ثم يمتلك كمتضاييف له شخصا مطلقا، وإلى الحد الذي فيه تكون القيمة العليا الممكنة المتجسدة شخصا في، ومن خلال فعل "الحب ذاته"، هي قيمة المقدس"، وإلى الحد الذي فيه يتحقق العالم الروحي للقيم بواسطة الإنسان، يمكن أن يقال إن مملكة الله" مفتوحة ومتجلية عن ذاتها، بمعنى "الخلاص". كما أن مجتمع القديسين Holy or sacral community إنما تتج عن، وفي الحياة التشاركية (التضامنية) بين الإنسان و"الله" في العالم. (١٨٦) على أساس "الحب الأبدى". وهكذا يمكن القول أيضا، ومن ثم، إن العدل والجمال والخير، ... إلخ رغم أنها منجزة بتفرد وشخصيا (أى انسانية) إلا أنها، معيا، وبتفرد، أيضا، تحليلات فريدة للوجود الكلى، ولأنها روحية فهي ليست متناهية، أساسا، ومن ثم "تشارك" في الله، تماما، كما تشارك في الإنسان كشخص، بل وفي العالم، أيضا. وهكذا، فإن الإنسان إذ يحقق ذاته كشخص (بتوجهه إلى انجاز القيم العلي الروحية) يتضامن

cooperetes بل يتعاون في خلق العالم وخلق "الله"، أعنى
الله كتجل. (١٨٧)

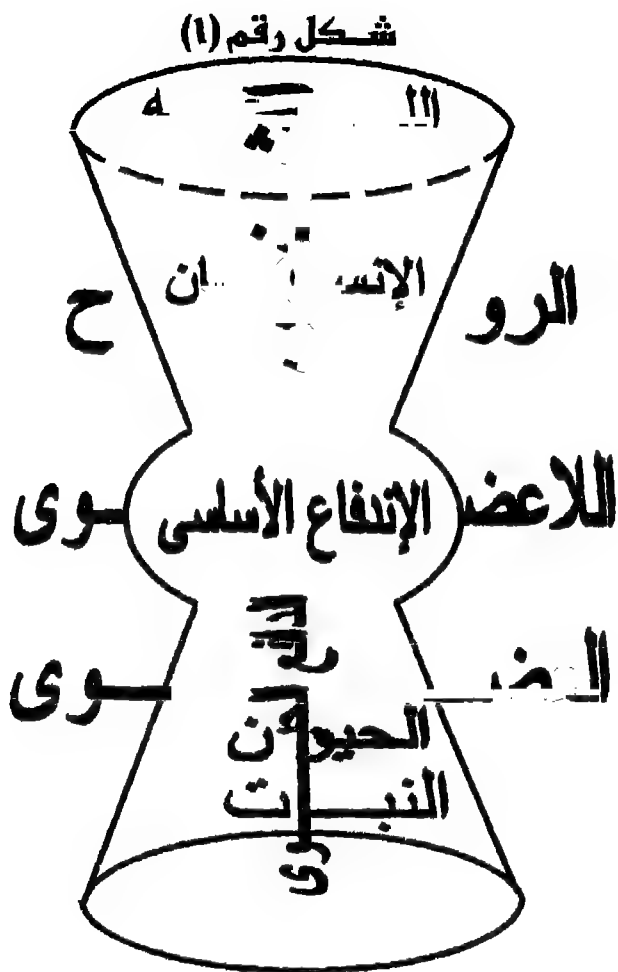
ومكانة الإنسان في (الكون) بوصفها مكانة خاصة، إذن،
تتبدى على أنها هي المكان الذى يظهر فيه ("الحب الأصلي") بصورة
فعالة، ذلك لأن في وجوده، في ذاته كشخص، يحصل avenment
العالم والله في امتلاء الوجود. إن مكانة الإنسان في الكون تجمع بين
التفرد والقاتازيا Fantastic (يعنى تنطوى على بعد إحتمالى، هنا).
إنها متفردة لأنها، شخصية، فردية، وجمعية، ولأن انجازها وإدراكها
هو. "الفتح" الخلاق أو تحقيق الإمكانات الباطنة في الوجود الكلى.
وهي مكانة فانتازية أو احتمالية لأنها ممكنة القبول أو الرفض.

وقبول أو رفض مكانة الإنسان في الكون متضمنة فيما قلناه من
أن وجود الإنسان يقع بين احتمالين: إما امتلاء عيني لامتناه أو تقييد
محدد بالموت. الأول وجود حقيقى، والأخير مزيف. الأول تجسيد
للحياة الروحية ومفهوم الثقافة والأنسنة، والأخير تكريس للحياة
النفسية والجسدية في تكريس القوة والثروة والسلطة، وكل قيم
المنفعة، عموماً. الأول هو طريق "الخلاص" والتوجه نحو المقدس،
نحو "الله" الحب الأصلي" وبالتالي التوجه نحو "مملكة الله" وتفتحها

وتكشفها، وبالتالي التحرر والحرية والوجود اللاهثائي، وهو ما يمثل المعنى الباطن لمكانة الإنسان في الكون. أما الخير ، أخيرا ، فمصييره السقوط في هوية الانفصال والإغتراب والشقوة والوحشية والظلام. ويجب أن نتختم بأن هذا التمييز الذي وضعه شيلر يضعه في مصاف الفلاسفة المتفائلين الذين يصادرون بأن الشر يمكن تبريره في وجود ألوهية خيرة خيرا مثاليا، فالأصل هو "الحب" الذي يسرى في كل مستويات الوجود، ويتركز في "الشخص" الإنساني، وهو "الله". ونحن في غنى عن إعادة التأكيد "بمسيحية" هذا المفهوم "للحب" (١٨٨) وأنه مفهوم ديني، أساسا، وكل ما أراده شيلر هو استخراج مكونات هذا "الحب" وتفجير كل إمكانياته ورؤية تجلياته. وبغض النظر عن مدى قوة أو ضعف تأسيسها إلا أنها تبقى، مع ذلك، فعالة وإيجابية ودافعة لإنجاز الذاتية الشخصية في اتجاه القيم العلى والكمال، حتى لو زلت أقدام الإنسانية على خط سيرها مباشرة نحو تحقيق هذه القيم في نكسات قليلة لا تدعو إلى التشاؤم.

فهى فلسفة إيجابية تركز الإنسان إلى الإفادة اللاهثائية من قواه النفسية والجسمية وعالمه وثقافته العلمية وغيرها، في تركيز جهوده لتبوء مكانته الخاصة في هذا العالم، والانتصار على كل القوى العمياء التى تمنع حصوله وحصول الله تشار كيا. فضلا عن تلقائية الفعل

المنجز لهذه القيم وعد النظر إلى "خلاص" خارجى واهم ينقذه من العناصر المضادة ذاتيا وموضوعيا. بإمكان الإنسان أن يفعل ذلك إذا تمسك وأدرك وتوحد مع قيمته "كروح" كمبدأ أصيل في ذاته، وليس نتاجا لأية عملية حيوية أو نفسية، أو من أى نمط آخر، وتفرد "الروح" وأصالتها" هما أساس تفرد "الشخص" وقدرته على خلق ذاته خلقا مستمرا في كل لحظة من خلال تشاركه مع العالم والله. هذا هو "المفهوم" الفريد الذى قدمه شيلر "للروح" ، فقدم معه عالما جديدا والوهية جديدة أيضا، وبالتالى "إنسانا" جديدا يتجاوز كل المفاهيم القديمة إلى حد بعيد



((شكل توضيحي لبيان التنافذ المتبادل بين دوائر الواقع ودائرة الروح))

مخطط رقم (١)

٢	تأثير الوجود	نطاق السيادة	التعيين الخاص	المبدأ المساك	الإجاءه	المستوى الانواركي	الفعل والإفعال	جهة الوجود	الماهية	أعلى أشكال التطور
١	اللاضوى	العوالم	المادة	الفرائى	المماء	-	فاعل	عرضى	الإنفعاخ	القوة/القدرة
٢	الاضوى		الغريزة	الاجتماعية	النبات	الحيوانية	فعل	ممكن	الدافع	التكيف
٣	الانسان	الانسان	الانسان	الانسانية	الإحالة	الانسانى	العجز	اجتماعى	الإجاءه	العلم/الحرية
				والمعنوية	الانسانية	الانسانى	الانسانى	والتوجيه	والتوجيه	(الشخص)
				القيم	التفاني	الارضية	الخالق	واجب	أساس	الحب
				المحاطة	التفاني	الارضية	المشارك	إلهم	الوجود	الاضوى
				الله	التفاني	الارضية	الخالق	إله	الوجود	الانسان

مخطط يبين العلاقات التفاضلية بين دوائر الوجود المادى والروح فى قننه منولوجيا شيلر

نتائج البحث

(١) إن مشكلة الإنسان التي هي مركز الإهتمامات الفلسفية لدى شيلر لم يكتب لها الحل الصحيح ؛ لأن المناهج المتبعة في ذلك كانت مناهج "موضعة" نتج عنها مفهومات غير مواتبة لا تنفذ إلى الطبيعة الماهوية العمقى للإنسان، وبالتالي تسى فهم وتقويم مكانته في الكون (الوجود).

(٢) ولذلك فلقد تبني شيلر المنهج المتسق، في نظره، مع ثراء وامتلاء وتجلى الماهية الإنسانية الحقيقية، أعنى الروح، وهو "الفيونومولوجيا" كرؤية للتجربة بما هي حية لا موضعة، في جريانها وديمومتها، وكحدس مباطن لها ومواكب لها، في نفس الوقت.

(٣) ولكن شيلر، في تطبيقه لتقنيات المنهج الفيونومولوجي، لم نره يتخذ حذره النقدي الذي حدده هو سرل من قبل، فجعل التجربة الفيونومولوجية عامة يمكنها أن تتطابق مع كل التجارب الفعلية والممكنة والتي كانت مستحيلة من وجهة نظر الفيونومولوجيا الرائدة، أعنى الميتافيزيقا، وبالتالي، فلقد انتهك، فيما نرى، حدود ومواثيق النقد الفيونومولوجي وهو لم يأخذ، بناء على ذلك، من هذا المنهج، إلا اسمه فقط حينما جعله مجرد فعل من أفعال الروح أو مقولة من مقولاتها. وفي نفس الإتجاه وجدنا المنهج الشيلري يخرج

على مكتسبات "النقدية الكانطية" ويفهم ما لم يفهمه كانط من "النقد" ومن "العقل" ؛ فالنقد عنده أصبح يأخذ مفهوم "الثقافة" التي ترد كل المكتسبات المعرفية الإنسانية، علمية أكانت أم فلسفية، إلى المستوى الديني الذي بإمكانه، في نظره، أن يبصر الإنسان بمكان قواه الروحية الفعالة، ومن ثم يمكنه من تبوؤ مقعده من الكون (الوجود). كما أن فهمه "للعقل" أصبح فهما له كعقل شامل، أعني لم يعد هناك التمييز بين ما هو "قبلي" وما هو "بعدي" في التجربة واختلاط "القبلي" بـ "البعدي" من شأنه عدم التمييز بين ما هو مجرد وما هو "عيني" ، ما هو "شرط" وما هو "مشروط" ، وبالتالي ما هو فاعل وما هو مفعول وأخيرا: ما هو "خالق" وما هو "مخلوق" أي "الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة" وهو الذي يتحول في نهاية المطاف إلى فهم "الألوهية" على أنها "ماهية روحية" تتخذ من العالم جسما حيا لها، أي مذهب "وحدة الوجود" التي يختلط فيها، وطبقا للخلط الأساسي، في جانب الأبيستمولوجيا، الظاهر بالماهية (أو الباطن). كل هذا، في نظري، من آثار "ردة" شيلر على كل مناهج "النقد" ، بصفة عامة.

(٤) معنى ذلك أن منهجه أصبح مجرد "تقرير" أو "رؤية" ما قد آمن به أو قل :صادر به منذ البداية في التجربة كما هي؛ فتراه ينتقى من عناصر التجربة ما يؤكد به موقفه اللانقدي منذ البداية.

(٥) ومع ذلك فإن ما دعاه شيلر بالنقد قد تركز جميعا على فهم الإنسان كماهية فيما أسماه "روحا" ويعنى بها مبدأ أعلى على الطبيعة وغير مردود إلى هذه الأخيرة، وبالتالي فهي التى بولوج دائرتها، فى الإنسان، تكفل لهذا الأخير مكانة سنّية على قمة التطور الحيوى (رغم عدم ردها إلى هذا المستوى الأخير) فى الوجود (أو العالم أو الكون، والمعنى واحد عند شيلر) أعنى مكانة ميتافيزيقية، وهى رغم أنّها عاجزة "بمعنى عدم "القدرة" بالقياس إلى المعنى الفيزيقي لهذه الأخيرة، إلا أنّها فعالة فى دائرتها الخاصة، أعنى فى دائرة الدوافع الحيوية كموجه واتجاه جديد لها إذا ما حرفتها عوامل التحريف فى دائرة "الاندفاع الأساسى الأعمى" . وبهذا تعد مبدأ سلبيا، أعنى ليس فاعلا فى المبادأة ، بل تقويم وتوجيه وعدم مباشرة تضاد الدوافع الشريرة فى عقردارها ، بل تقدم دوافع بديلة خيرة للإرادة لإعادة توجيه مسارها فى الاتجاه الخير. وهو مبدأ تربوى إيجابى يقوم على "التفأؤل" ، فيما يتعلق بالطبيعة الأساسية للإنسان وإمكانية تغيير ما أسماه شوبنهاور من قبل "بالطبع" الذى لا يتغير فى الإنسان، يعنى تصميمه الماهوى الخاص، وذلك بتعديل مساره باستمرار.

(٦) ولذلك فقد بدا الإنسان، "كروح"، مستقلا في مواجهة كل المفاهيم التاريخية عن الإنسان، والتي تتركز من خلال نزعتين أساسيتين: "الطبيعية" و"العقلانية الثنائية" والتيين ردهما شيلر في كل صورهما، ومع ذلك فإنه استقلال لا يرقى إلى درجة خلع الإنسان من "أذرع الطبيعة الأم". ولذلك فإننا وإن أدركنا الإنسان "كميكروكوزم" تؤول إليه وتتركز في داخله كل الأشياء الدنيا للوجود السيكونيفيزيقي (النفس / جسمي)، فإنه وفي نفس الوقت، لا يجب وضعه على قمة هذه الأشكال، أى على قمة كل التنظيمات الطبيعية؛ فالفارق بين الإنسان والحيوان والنباتات ليس في "الدرجة"، بل في "الماهية". ولذلك لا يجب النظر إلى الصفات الشخصية أو الروحية للإنسان كما لو كانت مجرد تهذبات "لأشكال سيكولوجية" سابقة (غريزة، ذاكرة، ذكاء تقني). ويمكن التأكيد على أن "الحرية" وملكة الإرتفاع بعناصر "المحيط" و"التفتح على العالم"، إلى مرتبة الموضوع، و"الوعى بالذات"، و"الواقعية الخالصة"، - كل هذا إن هو إلا قدر من مظاهر هذه "الروحية" التي لا تقبل "الرد"، بالإضافة إلى الأفعال الروحية على الأصالة الأكثر أهمية مثل "فعل إنشاء الأفكار" Ideation أو فعل

"حدس الماهيات" الذى يشترط الرد الفينومولوجى " ، أى تعليق الواقع" ، أى فصل " الوجود " عن " الماهية " .

(٧) وإذا كانت "الروح" غير قابلة "للرد" ، بما هى كذلك ، إلى دائرة الحياة ؛ فإنها تصبح هى وهذه الأخيرة مبدئين متقابلين فى مقابل التقابل الديكارتى التقليدى بين النفس والجسم . وهذا التقابل ليس تضادا ولا صراعا بل علاقة تضامنية تكافلية وظيفية تنافذية تبادليا ، وهو ما يتحقق فى الإنسان ، فقط ، " كشخص "

٨- والإنسان " كشخص " " هو إذن " تجسيد لهذه العلاقة الوظيفية بين "الروح" والحياة وهذا يجنب " مفهوم الشخص " عند شيلر كل تشابه مع كل الكيانات الذاتية الأخرى التى موضعها الفلاسفة المثاليون "كالأنا " أو "الوعى " أو "الذات " ... إلخ ، والتى ترتد كلها إلى المستوى السيكلوجى أو حتى رده ترنسندنتاليا . وهو يعنى عند شيلر "وحدة عينية للأفعال" ، وهو لا ينشطر فيها ولا ينقسم على ذاته إزاءها ، ولا يستنفد فى كل واحد منها ؛ بل يظل هو هو نفس الوحدة التى تحتفظ بتفرد لها وقيمتها الأخلاقية حتى بعد الموت

وهذا الشخص يقابلة عالم "شخصى" يتجاوز العالم الفينومولوجى القدم عند هوسيرل والذى كان مجرد "نتيجة تقويمية

للعوى " وأصبح، عند شيلر ، مؤسسا في مقاومة العوامل الحيوية
الدينامية وهو ما يؤول ، في النهاية، إلى أصله مما أسماه شيلر الدافع
الحيوى Urge of life الذى هو أساس العالم الميتافيزيقى
والميتابولوجى فضلا عن الحياة ذاتها .

٩- ولقد تصور هذا "الدافع" حديثا ، على أنه صفة "لله" ومن هنا ،
وبالتناقد المتبادل بين " الروح " و "الدافع الحيوى" (في دائرة
الإنسان) يشارك الإنسان في تحقيق الله . والذى هو فيض خلال
الحياة عموما ، و حياة الإنسان خاصة ، بل حتى في خلال الإشكال
العليا للتجلى الروحى للإنسان ، في "الشخص المقدس"
"والشخص الإنسانى" الذى يسمح بإمكان تجلى الألوهية في
الإنسان والتاريخ (١٨٩) .

١٠- وهذه الإثروبولوجيا كما قدمها شيلر ترتبط ، في الواقع ،
إذن، بتصور إنطولوجى عن الألوهية الصائرة : إن الذى في ذاته
L'Ens a se الذى يكون الإنسان على وعى ضرورى به بمجرد
وعيه بذاته وبالعالم ، هو ذو صفتين أساسيتين : إنه روح لامتناه ،
ولكن ، وبما هو كذلك ، عاجز (بمعنى عدم القدرة فيزيقيا) وهو
أيضا إندفاع Pulsion لا عقلانى (أعمى) يترسخ فيه الوجود
والحياة . والاتحاد المتنامى لهاتين الصفتين إنما يؤسس / يقوم معنى

هذا التاريخ الذى نسميه "العالم" "وغاية المصير الإنسانى" . ومع ذلك فإذا لم يستطع الإنسان إكمال إنجازه من دون معرفة لذاته مباطنة ومرتبطة بالألوهية ، فإن هذا يعنى أنه هو ذاته لن يستطيع أن يكون "إلهًا" بلا مشاركة حرة من جانب الإنسان (١٩٠) .

وهكذا وكما يرى شيلر فى أعماله المبكرة لا تعتبر الفينومولوجيا غاية فى حد ذاتها، بل يمكنها أن تعمل بنجاح فقط ، إذا أمدت "الميتافيزيقا" بالأسس . ومن هذه الجهة ، نجد أن مواقف كل من شيلر وهيدجر من الفينومولوجيا ، هى دائما نفس المواقف . (١٩١) فإذا كان الأخير يجعل الإنسان "الملقى - هناك" ، "الآنية" Dasein هو راعى الوجود ومؤوله ، فيه يمكن فهم ماهية هذا الأخير على المستوى الأساسى / الأنطولوجيا، وليس هناك بديل آخر للوصول إلى "ماهية هذا الوجود" الذى هو الأساس الأعظم لكل "موجود"، فإن شيلر يجعل الإنسان عالما صغيرا (ميكروكوزم) يرى فيه العالم الكبير (الماكروكوزم) ، والله ، على السواء . فالإنسان هو ممثل الوجود أو الألوهية بل هو هما معا ، وبضربة واحدة . وبالتالي فهى تجربة فريدة، تجربة تأسيس الميتافيزيقا على الفينومولوجيا أو فلنقل : على الإنسان، وفى الإنسان ، ومن خلال الإنسان ، وإن آل هذا الأساس ، أخيرا، إلى مستوى الدين أو هى فى

النهاية " فينومولوجيا دينية " تجعل من الروح "إلها" أو هي نفحة إلهية، أو هي - بمصطلحات الدين - أقنوم من أقانيم الألوهية ، وذلك ، وكما أكدنا مع شيلر من قبل ، أن هذه الروح لا يمكن أن ترتد إلى أى من مستويات الواقع الفعلى . فمن أين صدورها، إذن ؟ .

الحق أن هذا السؤال الذى يبدو بسيطا يشكل نقطة البدء فى فينومولوجيا شيلر فالفلسفة الشيلرية لم تطرح مثل هذا التساؤل، وليس من شأنها طرح مثل هذه التساؤلات. لماذا ؟ لأنها ، وككل فينومولوجيا لاتعنى إلا ما هو ظاهر فعلا، وهذا هو مبدؤها جميعا، وتحاول وصف وتفسير هذا الظاهر، وذلك بطريقة أفقية، أعنى فى داخل السياق الفعلى للظواهر والأحداث الكائنة فعلا، وليس صدورا عن شئ ليس ظاهرا، وإلا وقعت فى نفس المأزق الذى وقعت فيه الكانطية من قبل بالتمييز بين ما هو ظاهر وما هو باطن، وهذا ما جعل الميتافيزيقيين التابعين وإبرزهم هيجل يجتهدون فى تنفيذ هذا التمييز فى "فينومولوجيا الروح" وغيره من مؤلفات كلها تركز لهذا التنفيذ .

ورغم كل ما تدعيه كل فينومولوجيا من أن مهمتها الوصف والتفسير أو الإيضاح، إلا أنها قد تنجح فى المهمة الأولى، أى "الوصف" ، وهذا ما نجح فيه هيجل إلى حد ما ، ومن بعده هوسرل

وإلى أبعد مدى ، هيدجر وسارتر ، إلا أنها قد تنطوى على سوء استخدام للتصورات في عملية "التفسير" . وبالإختصار : فهي تتورط في "مشكلة فهم الظواهر" ، "وتأويلها" ، وتستعين في ذلك بمفاهيم وتصورات ليست منها ، أعني دخيلة على المستوى الأعلى للتأسيس فيما يخصها . ومن هنا تتجاوز بل تنتهك حدود الفينومولوجيا وتتورط في تقرير ما ليس مقرا ، وما لا يمكن تقريره من واقع التجربة الفينومولوجية ، عموما . وهذا في رأي أهم نتائج هذا البحث ، وهو أهم المشكلات التي تواجه الميتافيزيقا بوصفها ، وبطبيعة الصياغة اللغوية والمنطقية ، "ليست فيزيقا" أى ليست علما أو موضوعا للعلم . وهى مشكلة "التأويل" ، عموما ، فهو مجرد محاولة "لفهم" أو "المقاربة" لا أكثر ولا أقل ، ولا يصل إلا - إذا وصل فعلا - إلى نقاط مضيئة على سبيل الفهم ، وهى نسبة بقدر ما هى مجرد نقاط قليلة ، فقط .

الموامش

- 1- SH,P.20.
- 2- Ibid,P . 15.
- 3- Ibid .p . 17 .
- 4- Ibid ., 18 .
- 5- I bid, p. ,9
- 6- Ibid, p . 20.
- 7- Loc . Cit, p . 20 .
- ٨- راجع الفصل العاشر " بين الفلسفة والأيدولوجيا" من "مشكلة الفلسفة" للدكتور زكريا إبراهيم ، مكتبة مصر، ص ١٧٩ .
- 9- PC,P . 140 .
- 10- Ibid, p. 138 .
- 11- Ibid, p . 145 .
- 12- IR, p .288 .
- 13- Op.cit, p .175 – 6 .
- 14-Husserl, The crisis of European sciences and transcendental phenomenology, Trans. By David Carr Evonston, NorthWestern university press, 1970 .
- 15- PC, p . 148 .
- 16- Ibid, p . 140 .
- 17- IR, pp . 315 – 16.

١٨- راجع التأمل الخامس من "التأملات الديكارتية"، لهوسيرل

- 19- FE, PP . 210 – 232 .
- 20- PC, P . 142 . and Ps, p. 20 .
- 21- PC, P . 141 .
- 22- IR, PP . 312 – 13 .
- 23- FE, P . 239 .
- 24- NF, P. 232 . and HR, PP. 108-9 .
- 25- NF, P . 347 . Chap . III .
- 26- Loc CîT .
- 27- OR . and . NF, P. 158 .
- 28- NF .
- 29- CF, P. 139 .
- 30- CF, HR .
- 31- CF, RR, P. 83 – PP, 110 – 114 .
- 32- PC, P. 167 .
- 33- FS, P. 107 .
- 34- HH, PP. 16 – 17 .
- 35- Ibid, PP. 18 – 19 .
- 36- Ibid, PP. 19 – 20 .
- 37- Ibid, P. 20 .
- 38- Ibid, P. 21 .
- 39- Ibid, p. 39 .

- 40- Ibid, PP. 14 – 15 .
- 41- Ibid, P. 14. CF, SH, P. 17 .
- 42- Ibid, PP. 13 – 14 . CF, SH, P. 15 .
- 43- SH, P. 111 .
- 44- Ibid, PP. 21 – 20 .
- 45- Ibid, P. 52 – 30 .
- 46- Ibid, P. 54 .
- 47- Ibid, PP. 54 – 50 .
- 48- Edo pivcevic, Husserl and phenomenology,
Hutchison University Library, London, 1970, P. 110 .
- 49- SH, PP. 57 – 80 .
- 50- Ibid, PP. 58 – 90 .
- 51- FS, P.89 .
- 52- Sartre, L'Etre et LE Neant, p. 47 .
- 53- Heidegger, Being and time, Harper & Row, New
York, 1962, P.
- 54- An Introduction To metaphysics, P.
- 55- SH, PP 59 – 60 .
- 56- Ibid, PP. 60 – 1 .
- 57- FS, P. 127 & SH, PP. 62 – 33 .
- 58- FS, PP. 129 – 130 .
- 59- Ibid, P. 132 .

- 60- Ibid, P. 121 .
- 61- Ibid, P. 123 .
- 62- Loc. Cit .
- 63- PDW, P. 60 .
- 64- SH, PP. 86 – 7 .
- 65- Ibid, P. 88 .
- 66- Loc. Cit .
- 67- Ibid, P. 89 .
- 68- AU, PP. 23 – 4 .
- 69- FS, P.
- 70- OP . CIT, P. 18 .
- 71- SH, PP. 92 – 33 .
- 72- FS, P. 483 & SH, PP. 94 – 55
- 73- SH, P. 98 .
- 74- Ibid, P. 100 .
- 75- Ibid, P. 99 .
- 76- Loc. Cit .
- 77- Ibid, P. 95 .
- 78- Ibid, PP. 101 – 2 .
- 79- FE, P. 374 .
- 80- Ibid, P. 375 .
- 81- Ibid, P. 377 .

- 82- Ibid, P. 383 .
- 83- Ibid, P. 384 .
- 84- Ibid, P. 386 .
- 85- Ibid, P. 390 . & NF, P. 118 .
- 86- Ibid, P. 386 .
- 87- Ibid, PP. 390 .
- 88- Ibid, P. 392 .
- 89- Ibid, PP. 382 – 3 .
- 90- Ibid, P. 371 .
- 91- FS, P. 143 .
- 92- Ibid, P. 142 .
- 93- Ibid, P. 143 .
- 94- FE, PP. 372 – 33 & NF, P. 118 .
- 95- Ibid, P. 385 .
- 96- Ibid, P. 386 .
- 97- Ibid, PP. 393 – 44 .
- 98- Ibid, pp. 395 – 66 .
- 99- Ibid, P. 396 . & CF. NF. P. 118 .
- 100- Ibid, P. 396 .
- 101- FS,P. 103.
- 102- Ibid,PP,104-5.
- 103- IR,P. 300.

- 104- Loc.cit.
- 105- PDW,P.81.
- 106- OP.CIT.
- 107- OP.CIT,P.81.
- 108- Husserl, Ideas,P.174.
- 109- Max Scheler , philosphische weltansch auung, Bern,
1954, s, 5-quoted In Parvis Emad, "person, Death
and world (P' D W),P.82.
- 110- Ibid,P.82.
- 111- FE,P.397.
- 112- Loc.cit.
- 113- Ibid, P.398.
- 114- H R,PP.108-9.
- 115- N F,P.158, CF.H R, 157-F.
- 116- F E,P.588.
- 117- Feuerbach, the Essence of Christianity, trans. By
George Hiot, Harper Torch books, Harper and Row
publisher, New York Evanston & London, 1957,P 140-f.
- 118- FE,P.589.
- 119- Ibid,594.
- 120- Loc. Cit.
- 121- Ibid. Loc.Cit. & P.595.
- 122- Ibid,P.476.

- 123- Ibid,P.478.
- 124- Ibid,P.479.
- 125- Ibid,P.482.
- 126- Ibid,P.483.
- 127- Ibid,P.489.
- 128- FS,PP.143-4. & FE,P.489.F.
- 129- FS,P.178.
- 130- Ibid,PP.106-7.
- 131- Ibid,P.182-3.
- 132- Ibid,P.136.
- 133- Ibid,PP.178-9.
- 134- Ibid,P.182.
- 135- Ibid,PP.144-5.
- 136- FE,PP.501-2.
- 137- SH,P.112.
- 138- Ibid,P.59.
- 139- Ibid,112.
- 140- Ibid,PP.114.
- 141- Ibid,PP.113-14.
- 142- Ibid,P.114.
- 143- Ibid,P.113.
- 144- Ibid,P.112.

- 145- Ibid,P.113.
- 146- Ibid,P.115.
- 147- PDW,P,67.
- 148- MS,PP.16-17-18-21-53.41.
- 149- Loc.cit.
- 150- CF.MS,P.62
- 151- PDW,P.77.
- 152- SH,P.116.
- 153- Loc.cit.
- 154 -- NF ,PP. 118-120. &CF.HR,P.138.
- 155- SH,PP.116-17. & CF,PS,PP.43-46-56-66-F.
- 156- FS,P.133.
- 157- SH,P.65.
- 158- OP.CIT,P.131.
- 159- Loc.cit, P.131.
- 160- Ibid,P.130.
- 161- Ibid,PP.130-31.
- 162- Ibid,P.131.
- 163- Ibid,PP.118-19.
- 164- Ibid,P.120.
- 165- Ibid,P.146.
- 166- Ibid,P.134.

- 167- Ibid,P.133.
- 168- Ibid,P.134.
- 169- PS,PP.43-46-56. & CF,SH,P.90. & FS,P.135.
- 170- FS,P.135.
- 171- Ibid,P.136.
- 172 – SH,P.90.
- 173- FS,PP.133-4.
- 174- Ibid,P.134.
- 175- Ibid,PP. 138-9.
- 176- Ibid,PP.132-3.
- 177- SH,P.117.
- 178- Ibid,P.118.
- 179- FS,PP.181-2.
- 180- SH,P.64.
- 181- OP,CIT,PP.121-2.
- 182- Oa,in' max scheler,selected : Philosophical Essays,
1937. & CF.,NF,P.158.
- إذ يقول شيلر: نظام الحب Ordo Amoris (وهو لوحة مثالية ولكنها
ليست آمرة مطلقة (معيارية) هو مؤسس على نظام ترتيبي (طغمة).
Hierarchie للقيم الملازمة للقوى موضع الكلام.
- 183- AU,P.34.
- 184- Ibid,P.35.

185- Ibid,PP.36-7.

186- Ibid,P.38.

187- Ibid,P.39.

188- NF,PP.245-232-241.

189- Max Scheler (1874-1928), centenuil Essays,P.VIII.

190- SH,P.10.

191- Op.cit, Loc.cit.

